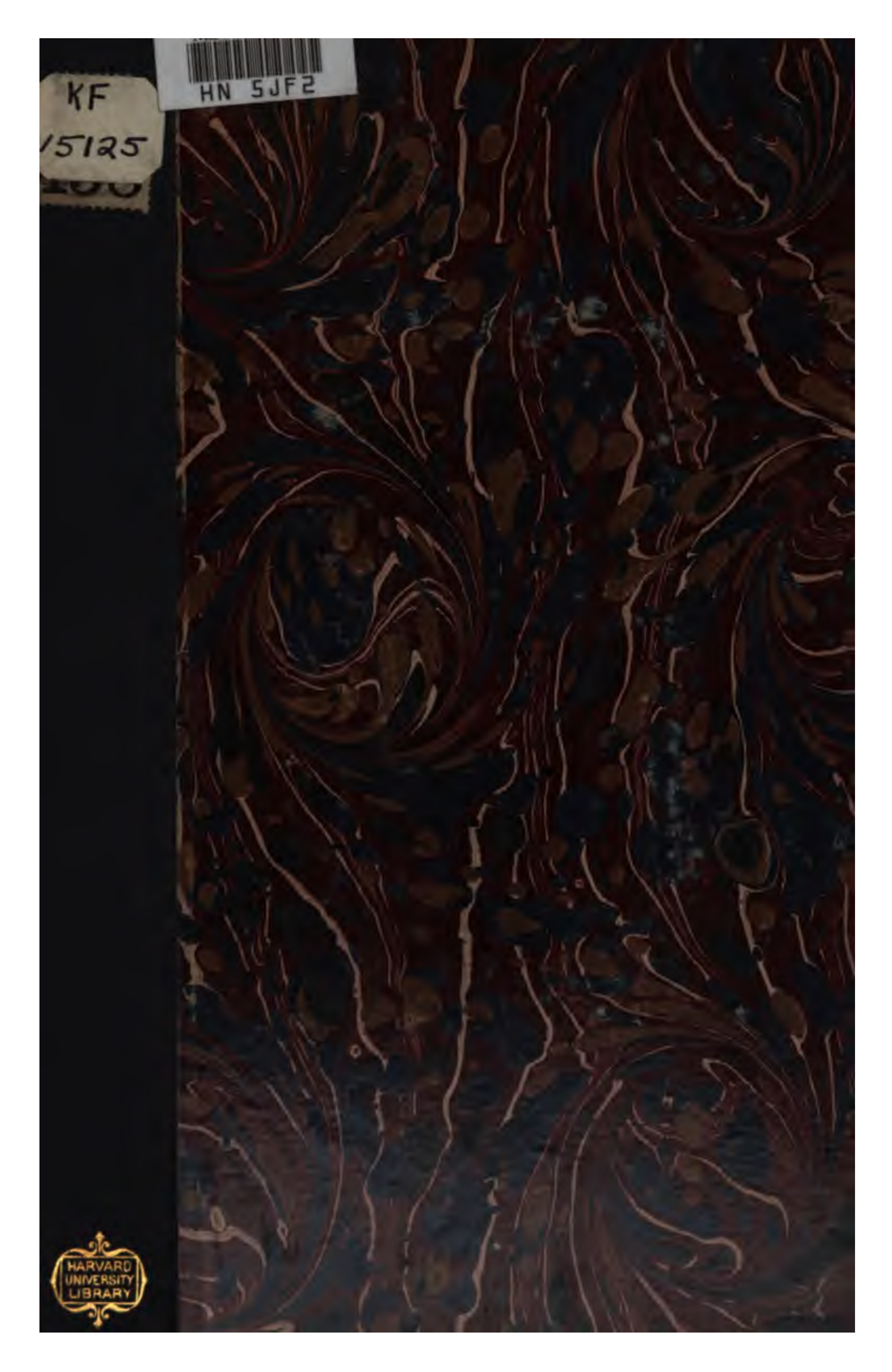
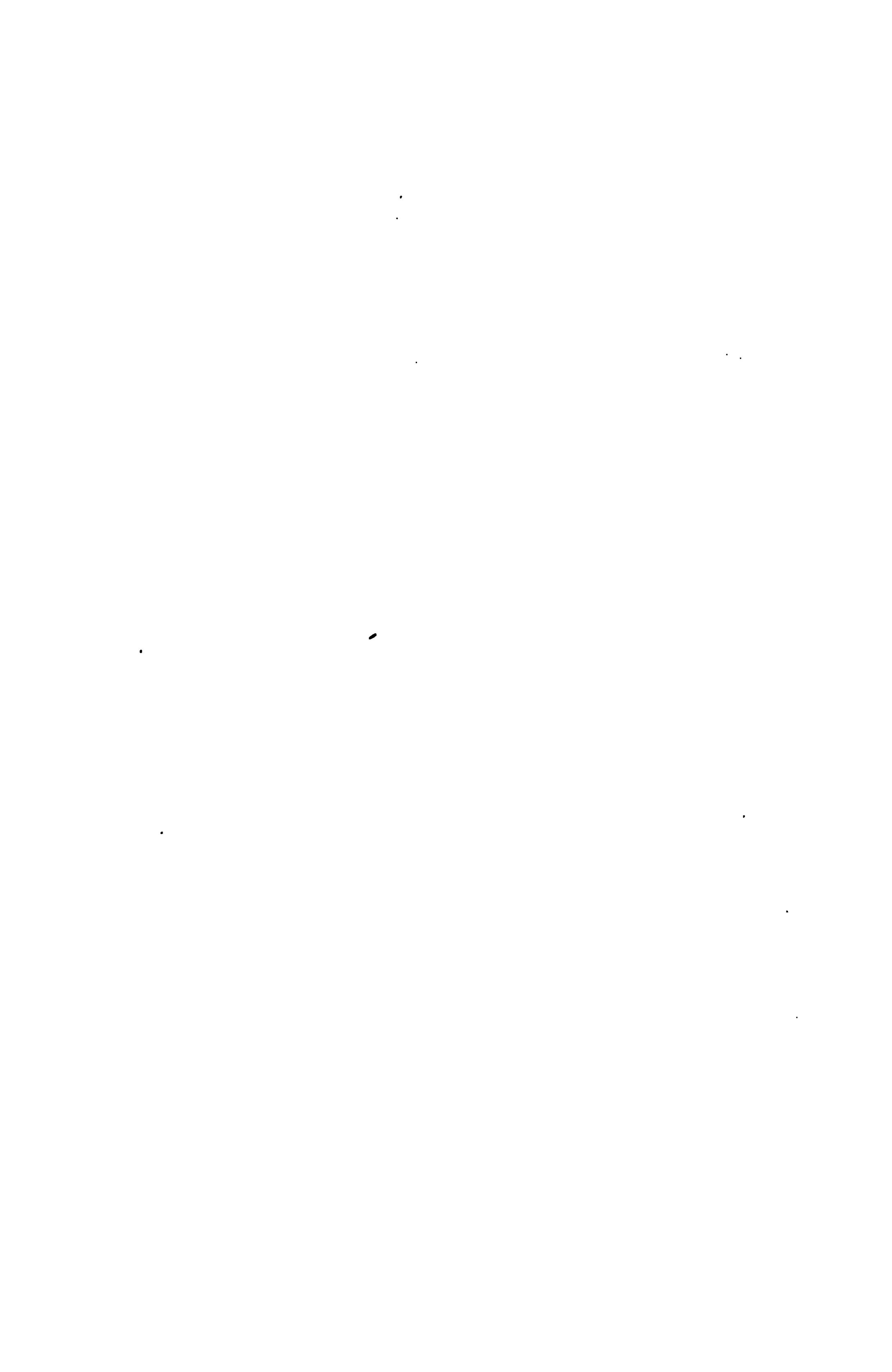

KF
15125
HN 5JF2
HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS





ISRAEL UND JUDA

BEI

AMOS UND HOSEA

NEBST

EINEM EXKURS ÜBER HOS. 1—3.

VON

OTTO SEESEMANN,
Lic. theol. Dr. phil.



LEIPZIG,
DIETERICH'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
THEODOR WEICHER.
1898.

Vorbemerkung.

Die vorliegende Abhandlung ist ein Teil und zwar nur ein kleiner Teil einer ursprünglich viel grösser angelegten Arbeit. Es war anfänglich beabsichtigt, sämtliche Schriften des Alten Testaments daraufhin zu untersuchen, wie sie über das Verhältnis von Juda zu Israel urteilen. Zunächst wurden die Vorarbeiten für die ganze Arbeit gemacht. Besonders eingehend waren sie für den Hexateuch, die historischen und prophetischen Schriften, auch für die Chronik. Einzelne Teile, so über Richter bis Könige, wurden im Manuskript fertiggestellt. Aber bei der Ausarbeitung der prophetischen Schriften — besonders des Jesaia — traten der Untersuchung solche Schwierigkeiten in den Weg, dass es ratsam schien, den Stoff vorläufig zu begrenzen. Gerade für unsere Frage ist die Entscheidung, ob einzelne Stücke echt oder unecht sind, überaus wichtig. Und gerade bei Jesaia bewegt man sich in dieser Beziehung auf einem so schwankenden Boden, dass man fast nirgends mehr ruhig und getrost festen Fuss fassen kann. So ist denn die grösser angelegte Arbeit immer mehr und mehr beschränkt worden, bis die Untersuchung schliesslich nur für Amos und Hosea durchgeführt worden ist. Gerade für diese beiden Propheten passt der Titel, den die Abhandlung trägt, nicht recht. Denn es ergiebt sich, dass wir bei ihnen so gut wie gar keine Aussagen über Juda haben. Dennoch mag der ja wohl verständliche Titel unverändert bleiben, da ja die Schriften der Propheten nach dieser Richtung hin untersucht worden sind.

Bei der Behandlung dieses nun so eng begrenzten Themas habe ich mir erlaubt, hin und wieder auf Fragen einzugehen, die nicht direkt mit unserem Gegenstande zusammenhängen,

die aber — zum grössten Teil wenigstens — augenblicklich, durch die neueren Arbeiten, wieder brennend geworden sind. Vor Allem habe ich mich bei Hosea mit Paul Volz auseinanderzusetzen gesucht. Seine Arbeit: „Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias“ behandelt zwar eine von der unserigen grundverschiedene Frage. Trotzdem war es mir unmöglich, an den von ihm gewonnenen Ergebnissen vorüberzugehen, immer wieder sah ich mich genötigt, auch für die Beantwortung unserer Frage zu denselben Stellung zu nehmen. Auf Grund seiner Arbeit entstand auch der Exkurs über Hos. 1—3, den ich der Besprechung der Schriften des Amos und Hosea angefügt habe. Er steht, wenn auch nur in losem, so doch nicht bedeutungslosem Zusammenhang mit der von uns behandelten Frage.

Inhalt.

Amos.

Amos ist nach 1, 1 gegen Israel[1]) aufgetreten. Die Zeit seiner Wirksamkeit umfasst nicht Jahre, sondern wohl nur Monate; er selbst nennt einen bestimmten, kurzen Termin: zwei Jahre vor dem Erdbeben. Von Amos' Lebensschiksalen wissen wir so gut wie nichts. Als Jahves Befehl ihn trifft: geh, tritt gegen „mein Volk Israel" als Prophet auf, wirkt er zuerst in Samaria, darauf in Bethel, wird hier wegen seiner unerhörten und unerträglichen Predigt Landes verwiesen und zeichnet dann wohl selbst in seiner Heimat auf, wie er Jahves Befehl ausgerichtet hat. Man hat behauptet, Amos müsse Bürger des Nordreiches gewesen sein, sonst liesse sich die Thatsache nicht erklären, dass er gerade in Ephraim und nicht in Juda wirkt. Es würde zu weit führen, zu dieser Behauptung eingehend Stellung zu nehmen. Mit den meisten Neueren lehnen wir sie — besonders unter Hinweis auf 7, 15 — ab. Wir sollten nun erwarten dürfen, dass es für unsere Frage von besonderer Bedeutung sein müsse, dass Amos, der Judäer, in Ephraim wirkt. Das ist indessen nicht der Fall. Denn über das Verhältnis von Ephraim zu Juda erfahren wir aus der Schrift des Amos nicht das Geringste. Ja selbst über Juda allein finden sich nur einige wenige Bemerkungen. Es ist eine müssige Frage, ob Amos nach der Rückkehr in seine Heimat auch noch in Juda als Prophet gewirkt habe; darüber wissen wir nichts und es fehlt uns auch jegliche Möglichkeit, hierüber etwas zu ermitteln. Wir haben uns nur daran zu halten, was er selbst uns in seiner Schrift hinterlassen hat.

Um festzustellen, gegen wen sich die Predigt des Amos hauptsächlich richtet, müssen wir untersuchen, was Israel bei Amos bedeutet. Denn neben den gelegentlich vorkommenden

1) Für das Interesse der späteren Zeit ist es charakteristisch, dass LXX hier statt „Israel" — „Jerusalem" hat.

Namen Jakob, Joseph, Isaak ist Israel die gewöhnliche Bezeichnung des von ihm angeredeten Volkes.

Wir beginnen am besten mit dem Abschnitt 7, 1—9, 4, wobei das erzählende Stück 7, 10 ff. auch für unsere Frage, wie für so viele andere, von der grössten Bedeutung ist.

Der Priester zu Bethel lässt Jerobeam, dem „Könige von Israel“, melden, dass Amos wider ihn mitten im „Hause Israel“ einen Aufruhr anstifte. Und dem Propheten gebietet er, sich nach Juda, seiner Heimat, zu begeben, hier (in Bethel, in Israel) dürfe er nicht länger bleiben. Amos aber hält ihm entgegen, er habe von Jahve ausdrücklich den Befehl erhalten: tritt gegen „mein Volk Israel“ als Prophet auf. Grössere Deutlichkeit kann man nicht verlangen! Amasia befiehlt dem Amos: weissage in Juda und nicht in Israel; und Amos antwortet: ich bin von Jahve beauftragt, nicht in Juda, sondern in Israel zu wirken. In dem erzählenden Stück 7, 10 ff. bezeichnet Israel (Isaak) also nur das Nordreich. Ebenso ist es in der dritten Vision 7, 7 ff., wie v. 9 beweist, wo den Höhen Isaaks, den Heiligtümern Israels und dem Hause Jerobeams der Untergang verkündet wird. Nun hängen aber die vier ersten Visionen nach Form und Inhalt so eng miteinander zusammen, dass es keinem Zweifel unterliegt, dass auch „Jakob“ 7, 2. 5 und „mein Volk Israel“ 8, 2 nur das Nordreich bezeichnet. Die letzte Vision nennt keinen Namen. Der Altar 9, 1 ist aber zweifellos der zu Bethel. Es liegt kein Grund vor, die hier ausgesprochene Drohung nicht auch auf Ephraim allein zu beziehen. Auch die an die vierte Vision sich anschliessende Rede 8, 4 ff. wendet sich nur gegen das Nordreich, wie v. 14 zeigt. Dass die Erwähnung Beersebas, welches Heiligtum ja im Süden von Juda lag, zu einer Mitbeziehung des Stückes auf das Südreich nötige, wird man gerade in diesem Zusammenhange kaum behaupten wollen.

In 7, 1—9, 4 unterscheidet der Prophet also scharf zwischen Israel und Juda; er sagt völlig unzweideutig, dass sein Auftreten nur dem Nordreiche gelte; so beziehen sich denn auch die Visionen wie die Drohreden des ganzen Stückes nur auf Ephraim.

Betrachten wir weiter die Reden Kap. 3—6. Sicher nur an Samaria-Ephraim gerichtet ist 3, 9—5, 17 (Samaria 3, 9. 12; 4, 1; Jakob 3, 13; Joseph 5, 6. 15). In 5, 18—27 könnte höchstens der Hinweis auf den Wüstenzug eine Mitbeziehung auf Juda

nahelegen. Aber weshalb soll Amos hier (5, 25) unter Israel etwas anderes verstehen als 7, 15? Weshalb soll er auf die Ereignisse der Vergangenheit, an denen ja freilich das ganze Volk teilgenommen hatte, nicht auch da hinweisen, wo er nur zu den Bürgern des Nordreiches redet?!

In Kap. 6 hat man drei Beziehungen auf Juda finden wollen[1]): v. 1 wird Zion neben Samaria genannt; v. 11 soll das grosse und kleine Haus auf Ephraim und Juda gehen; die in v. 14 angegebene Grenze soll Juda mit umschliessen. Die Südgrenze ist aber aus dem Text nicht zu bestimmen: „einen נחל הערבה giebt es sonst nicht“ (Wellh. a. a. O. S. 86); und v. 11, wozu 3, 15 zu vergleichen ist, kann auch wohl nur die Allgemeinheit der Verwüstung kennzeichnen[2]). Es bleibt also nur Zion v. 1 übrig. Nun richtet sich Kap. 6 mehrfach gegen Ephraim allein: der Schaden Josephs v. 6; der Hochmut Jakobs und die Stadt, offenbar Samaria, v. 8. Auf Juda wird mit keinem Wort weiter Bezug genommen. Deshalb ist die Echtheit von „Zion“ in v. 1 auch schon oft in Zweifel gezogen worden[3]). Ursprünglich kann es kaum sein. Hat der Prophet diese Rede, wie wir wohl annehmen dürfen, in Samaria[4]) gehalten, so ist die Erwähnung Zions höchst befremdlich. Was soll die Anrede an Zion, und noch dazu an erster Stelle, hier wo sich alles auf die Drohung gegen Israel zuspitzt (v. 14)? Welcher Name oder welches Wort durch „Zion“ verdrängt worden ist, lässt sich allerdings kaum vermuten.

---

1) Z. B. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten 5. Heft² 1893, S. 83 ff.

2) Vgl. zu diesen Stellen überhaupt den Kommentar von Nowack.

3) Z. B. Cornill, Einleitung S. 184.

4) Die Kapp. 3—6 scheinen sich auch dadurch von 7—9 zu unterscheiden, dass erstere die in Samaria gehaltenen Reden wiedergeben, während letztere über die Wirksamkeit in Bethel berichten. In 3—6 ist von Samaria mehrfach in einer Weise die Rede, dass man nur annehmen kann, der Prophet sei auch dort aufgetreten: 3, 9; 4, 1; 6, 1. Die Annahme, dass das Klagelied 5, 1 ff. in Bethel gehalten worden sei, lässt sich zwar zur Einführung des Propheten dramatisch höchst wirksam verwerten (Wellh., Isr. und jüd. Gesch. 1894, S. 70; Cornill, Isr. Prophetism. S. 40); sie scheitert aber an v. 5: sucht nicht Bethel auf, zieht nicht nach dem Gilgal etc. Wenn wir annehmen, dass auch diese Rede in Samaria gehalten worden ist, so erhalten wir für das Buch des Amos nicht nur eine sachliche, sondern auch eine zeitliche Anordnung: Kap. 3—6 gehört zeitlich vor 7—9, denn mit dem Auftreten in Bethel hat des Amos Wirksamkeit offenbar ihren Abschluss gefunden.

Der Prophet wendet sich somit u. A. nach in allen den Reden 3, 9—6, 14 nur an und gegen Ephraim. Dagegen bezieht sich die bekannte Einleitung zu diesen Reden nicht nur auf Ephraim, sondern auch auf Juda: „Hört dieses Wort, das Jahve wider euch geredet hat, ihr Israeliten, wider das ganze Geschlecht, das ich aus Ägypten heraufgeführt habe: euch allein habe ich von allen Geschlechtern der Erde erwählt, darum will ich an euch eure Verschuldungen besonders heimsuchen". Amos knüpft hier, wie 5, 18 an einen Satz des Volksglaubens an, etwa: Wir allein sind Jahves Volk, darum sind wir seines Schutzes sicher. Ein solcher Satz kann sehr wohl in Ephraim üblich gewesen sein, ohne dass man bei dem „Allein" daran dachte, dass ja auch Juda zu dem Volke Jahves gehöre. Dann braucht aber auch das „euch allein" in dem Widerspruche des Propheten gegen diesen Glaubenssatz des Volkes nicht auf ganz Israel zu gehen, sondern kann sich sehr wohl nur auf Ephraim beziehen. — Anders v. 1! Wenn Jahve hier zu dem ganzen Geschlecht redet, „das ich aus Ägypten geführt habe", so müssen wir wohl an ganz Israel d. h. Ephraim und Juda, denken. Nach dem sonstigen Sprachgebrauche des Amos würden wir unter „Israel" 3, 1 a zunächst nur Ephraim verstehen. Erst der Zusatz v. 1 b bringt die Mitbeziehung auf Juda; mit „wider das ganze Geschlecht" wird das „wider euch" weiter ausgeführt. Mit 1 a könnte die Anrede gut schliessen, ja man kann wohl sagen, 1 b schleppt ein wenig nach. Auffällig ist zudem der Personenwechsel: Hört das Wort, das Jahve wider das ganze Geschlecht geredet hat, das ich aus Ägypten geführt habe! Ein solcher Personenwechsel ist ja nicht geradezu unmöglich, aber hart klingt er doch, und wohl nicht nur für unser Ohr, sondern auch für ein semitisches. Wir haben hier in überaus kurzer Form die Theorie des Amos von der göttlichen Gerechtigkeit. Ausgeführt und praktisch angewandt wird diese Theorie im folgenden, wie wir sahen, nur für Ephraim. Man könnte deshalb wohl auf den Gedanken kommen, dass 3, 1 b nicht ursprünglich sei. Es scheint mir jedoch diese Annahme nicht unbedingt notwendig zu sein.

Amos wendet sich hier gegen einen Glaubenssatz des Volkes, der ihm gewiss nicht nur einmal, sondern immer wieder entgegengehalten worden ist, um seine Verkündigung als falsch und irrig zu erweisen. Der Gedanke, dass das Volk Jahves unter allen

Umständen auf den Beistand seines Gottes rechnen kann, liegt dem einfachen Glaubensbewusstsein nahe genug. Gewiss ist dieser Gedanke nicht nur in Ephraim, sondern auch in Juda lebendig, ja geradezu der herrschende Gedanke des Volksglaubens gewesen. Demgegenüber ist der Hauptgedanke des Amos: Jahve ist nicht nur der Gott seines Volkes, sondern er ist der Gott der Völker und dazu ein Gott der Gerechtigkeit. Es muss ihm vor allem daran liegen, das Dogma seiner Zuhörer umzustossen. Deshalb nimmt er sogleich in der Einleitung zu seiner Redesammlung diesen Satz auf; auch ihm steht Israel zu Jahve in einem einzigartigen Verhältnis, ihm ergiebt sich aber daraus eine ganz andere Konsequenz. Im folgenden wird dieses Thema zwar nur in Bezug auf Ephraim weiter ausgeführt, es ist aber doch nicht unmöglich, dass sich sein Blick hier bei diesem Thema zugleich auch auf Juda richtet. Das weiter auszuführen ist nicht seines Amtes. Durch einen Zusatz zu der Anrede an Ephraim weist er blos kurz darauf hin, dass das, was er v. 2 sagen will, nicht nur für Ephraim, sondern auch für Juda Gültigkeit hat. Allerdings hat dieser Zusatz etwas Formelhaftes, blickt er vielleicht auf 2, 10 zurück?

Wir halten 3, 1 b also für echt. Amos nimmt hier auch auf Juda Bezug. Die Worte enthalten jedoch keine irgendwie charakteristische Aussage über Juda. Amos sagt den Judäern wie den Ephraimiten, dass Jahve sich zu ihnen in ein besonderes Verhältnis gesetzt habe; diese Sonderstellung bringe aber nicht sowohl Rechte mit sich, wie das Volk meint, sondern vielmehr Pflichten. Allerdings besagen die Worte, dass auch Juda dieser Mahnung bedürfe. Es war aber von vornherein klar, dass ein Mann, der Ephraim nach rein sittlichem Massstab beurteilt, auch Juda nicht für fehlerlos halten würde.

In den Kapp. 1 und 2, in welchen Amos zuerst die Nachbarreiche, dann aber Israel selbst bedroht, kommen für uns — ausser 1, 2 — besonders die beiden Sprüche gegen Juda und Israel in Betracht 2, 4 ff. Durch 1, 2 werden die Weissagungen des Amos überaus kraft- und wirkungsvoll eingeleitet, die Worte machen aber zu sehr den Eindruck beabsichtigter, schriftstellerischer Einleitung, als dass man sie der gesprochenen Rede zuweisen möchte. Sie passen vorzüglich an die Spitze des Buches, aber weniger gut an die Spitze einer in Ephraim gehaltenen Rede.

Nach dem jetzigen Texte richtet sich 2, 4 f. gegen Juda,

2, 6 ff. gegen Israel. Nun werden aber die Juda behandelnden Verse von den meisten neueren Auslegern dem Amos abgesprochen. Nehmen wir einmal ohne weiteres an, die Verse wären unecht, so ergeben sich uns drei Möglichkeiten, die wir nacheinander untersuchen müssen. Entweder bezeichnet Israel 2, 6 ff. Ephraim und Juda zusammen; oder Juda fehlt gänzlich; oder durch die jetzigen Verse, „die nicht von Amos herrühren können", ist die ursprüngliche Bedrohung Judas verdrängt worden.

ad 1. Ist es wahrscheinlich, oder gar notwendig, dass 2, 6 ff. sich gegen Ephraim und Juda wendet? Der Hinweis auf die Vorgeschichte v. 9 f. macht diese Annahme nicht notwendig, vgl. 5, 25 und das zu dieser Stelle Bemerkte. Die gerügten Frevel können ja auch in Juda vorgekommen sein, die Drohung kann sich auf beide Reiche beziehen; wir haben aber keinen Anhaltspunkt dafür, dass an Juda mit gedacht ist. Gegen diese Annahme spricht aber, dass Amos, der ja ausdrücklich erklärt, das Feld seiner Wirksamkeit sei Israel, d. i. Ephraim, 7, 15, hier doch unmöglich wie sonst Israel anreden, damit aber nicht wie sonst Ephraim allein, sondern beide Reiche bezeichnen kann. Wir hatten 8, 4 ff. eine Rede, die sich mit 2, 6 ff. mehrfach berührt. Dort wies der ganze Zusammenhang, wie die Erwähnung Samarias v. 14 darauf hin, dass die Rede sich nur gegen Ephraim wendet. Hier fehlen solche Anhaltspunkte. Aber nichts spricht in 2, 6 ff. dafür, dass Israel hier eine andere Bedeutung habe, als sonst bei Amos. Wir behaupten also, dass sich 2, 6 ff. nur gegen Ephraim richte. — Und wir stehen ja mit unserer Auffassung durchaus nicht allein: ist 2, 4 f. echt, so haben wir Amos für uns, der dann auch hier zwischen Juda und Israel scheidet; ist 2, 4 f. unecht, dann teilen wir die Ansicht dessen, der diese Verse einfügte.

ad 2. Wir müssen daher unter der Voraussetzung, dass sich 2, 6 ff. nur gegen Ephraim richtet, die zweite Möglichkeit ins Auge fassen: ist es denkbar und erklärlich, dass Juda in der sonst so vollständigen Aufzählung fehlt?

Wir müssen etwas weiter ausholen. Kap. 1 und 2 enthalten in längerer Ausführung denselben Gedanken, der 3, 2 in wenige Worte zusammengefasst ist; dem Vordersatz: „euch allein habe ich erwählt" entsprechen die Drohungen gegen die Nachbarreiche; dem Nachsatz: „darum suche ich eure Verschuldungen heim" entspricht die Drohung gegen Israel. Der Prophet verfolgt also

hier wie dort denselben Weg: anfangs bestärkt er seine Zuhörer in ihren nationalen Hoffnungen, das eine Mal mehr negativ, indem er den Nachbarn den Untergang verkündigt; das andere Mal mehr positiv, indem er scheinbar auf das Lieblingsdogma der Israeliten eingeht, um dann hier wie dort diese Hoffnungen ebenso überraschend wie gründlich zu zerstören.

Man bestimmt den Inhalt und Zweck unserer Kapitel meist folgendermassen: „Das Gewitter fährt auch über die Nachbarvölker, aber über Israel bleibt es stehen, um sich mit aller Gewalt zu entladen"[1]). Man betont also die Steigerung in den Drohungen und, rein äusserlich betrachtet, liegt eine solche zweifellos vor. Kommt es dem Propheten aber wirklich bloss auf diese Steigerung an? Auch Wellhausen beurteilt die Kapitel im allgemeinen in gleicher Weise. Daneben aber findet sich am Schlusse seiner Bemerkungen folgende Stelle: „Israel erhofft den Tag Jahves als einen Tag der Rache und der Rettung, Amos schmeichelt eine lange Weile dieser Hoffnung, um sie am Ende desto grausamer niederzuschlagen"[2]). Das ist meines Erachtens die einzig richtige Auffassung. Daraus ergeben sich aber folgende Konsequenzen:

a) Die Drohreden gegen die Nachbarvölker erhalten eine andere Bedeutung, als man ihnen bisher zuwies.

Wir müssen annehmen, dass der Prophet diese kurzen, durch die gleiche Einleitung zusammengehaltenen Sprüche in Ephraim geredet hat. Konnte es die Absicht des Propheten sein, den Israeliten, in deren Bedrohung die ganze Rede gipfeln soll, vorher mitzuteilen, dass Jahve auch die Nachbarreiche bestrafen werde? Die Sprüche sind garnicht als selbständige Drohreden gegen die Nachbarn aufzufassen; sie sind überhaupt nicht um ihrer selbst willen da, sondern nur um Israels willen. Amos thut scheinbar das, was das Volk von jeher von seinen Propheten verlangt, er redet ihm Angenehmes (Jes. 30, 10). Seine Absicht ist offenbar die, dass seine Zuhörer das für den Endzweck und das Ziel seiner Rede halten sollen, was doch nur Mittel zum Zweck und Vorbereitung ist.

b) Haben wir das Verhältnis der Reden gegen die Nachbarn

---

1) So Marti, Gesch. der isr. Rel.[3] Strassburg 1897, S. 151.
2) Skizzen Heft 5, S. 73.

zu der Rede gegen Israel richtig bestimmt, so muss auch die Begründung der Strafandrohung bei Israel eine andere sein, als bei jenen. Denn auch Amos erkennt ja — wenngleich in anderem Sinn als die Israeliten — an, dass Israel eine Sonderstellung unter den Völkern einnehme (3, 2).

In der That sind die Frevel, die den Nachbarn einerseits und den Israeliten andererseits vorgeworfen werden, wesentlich von einander verschieden. Man kann den Unterschied kurz durch die beiden Worte: Unmenschlichkeit und Ungöttlichkeit bezeichnen. Der Hauptvorwurf gegen Israel ist der der falschen Stellung zu Jahve. Schon die ersten der an Israel gerügten Frevel, bei welchen die stereotype Einleitung noch eine gewisse Ähnlichkeit mit denen der Nachbarn bedingt, unterscheiden sich doch wesentlich von jenen. Man versetze sie nur einmal an die Stelle der Frevel Gazas oder Moabs, so springt der Unterschied in die Augen.

Versetzen wir uns nun, nachdem wir den Zweck der Rede in dieser Weise bestimmt haben, in die Situation! Die Nachbarvölker, die ihre Baale und Milkoms verehren, haben ihre Drohsprüche erhalten, nur Juda und Israel sind noch übrig. Auf Israel zielt die Rede ab; was soll der Prophet mit Juda anfangen? Er kann es nicht ebenso behandeln, wie die heidnischen Nachbarreiche denn die Judäer, seine eigenen Volksgenossen, sind ja gleich den Ephraimiten Jahveverehrer; aber er darf sich auch nicht eingehend, ja eigentlich überhaupt nicht gegen Juda wenden, wenn er nicht die so sorgfältig vorbereitete, überraschende Wirkung der Drohung gegen Israel abschwächen, oder gar gänzlich zerstören will.

Von diesem Gedankengange aus ist es wohl verständlich, dass der Prophet bei der in Ephraim gehaltenen Rede Juda mit Stillschweigen übergangen hat.

Nun hat aber der Prophet, wie wir wohl annehmen dürfen, seine Reden selbst, und zwar in Juda, niedergeschrieben. Der Zweck der Niederschrift kann doch wohl nur der sein, dass er der Nachwelt aufbewahren wollte, wie Jahve durch ihn geredet. Da ist es ja wohl möglich, dass er wirklich nur das aufzeichnete, was er einst in Ephraim gesprochen hatte. Ja, wüssten wir, dass er sein Buch nur für Ephraim bestimmt hatte, dann könnten wir uns wohl darüber beruhigen, dass hier von Juda nicht die Rede

ist. Das wissen wir aber eben nicht. In Juda schreibt er, inmitten seines Volkes, dessen Untreue gegen Jahve er täglich und stündlich vor Augen hat. Es ist klar, dass Amos Juda nach demselben Massstab beurteilt, wie Ephraim. Und ebenso ist es klar, dass auch Juda, nach diesem Massstab gemessen, nicht so ist, wie es sein soll. Wenngleich Amos nun auch keinen direkten Befehl von Jahve hat, gegen Juda aufzutreten, so ist es doch wohl möglich, ja — wir dürfen sagen — wahrscheinlich, dass er hier, wo er sowohl den heidnischen Nachbarn, wie Israel gegenüber ausführt, dass sie Jahve missfällig seien, auch auf Juda, auf das Volk, in dessen Mitte er lebt und schreibt, seinen Blick richtet. Dazu kommt, dass er durch völliges Übergehen Judas, seine Volksgenossen in dem Glauben bestärkt hätte, dass sie Jahve vollkommen wohlgefällig seien. Und es musste Amos daran liegen, den nationalen Hochmut Judas nicht zu bestärken, sondern zu brechen. Von diesem Gedankengang aus ist das Fehlen Judas in der von dem Propheten in Juda veranstalteten Niederschrift nur schwer zu begreifen. — Ich glaube nicht, dass man hier die Unterscheidung zwischen dem gesprochenen Wort und der Niederschrift kurzer Hand abweisen darf. Freilich bewegen wir uns auf einem Gebiet, auf welchem man nie zu voller Sicherheit gelangen kann. Die Frage ist aber nicht sowohl prinzipieller, als vielmehr von durchaus praktischer Bedeutung, denn in 2, 4 f. haben wir ja wirklich einen Spruch gegen Juda.

ad 3. Giebt man die Berechtigung der Unterscheidung zwischen Wort und Schrift zu, so handelt es sich nun weiter darum, ob die Juda behandelnden Verse von Amos herrühren können oder nicht. Am vollständigsten stellt Nowack[1]) die Gründe gegen die Echtheit zusammen. Er führt deren sechs an, die wir in drei Gruppen zusammennehmen können.

1. Das Verachten der Thora passe nicht zu der Eingangsformel, es sei nicht eine einzelne Sünde, die sich aus den drei und vier herausheben liesse;

2. Juda werde in derselben Kürze wie die heidnischen Reiche behandelt;

3. durch die vv. 4. 5 werde die Drohung gegen Israel abgeschwächt.

1) Die kleinen Propheten, Göttingen 1897, S. 126.

Ganz recht! Alle drei Thatsachen sind unbestreitbar richtig konstatiert, sie lassen sich aber auch vollkommen befriedigend erklären. Juda nimmt eben eine eigenartige Mittelstellung ein zwischen den Nachbarreichen und Israel. Von jenen unterscheidet es sich wesentlich dadurch, dass es gleich Israel Jahve verehrt. Aber ebenso ausführlich, wie gegen Israel, darf sich der Prophet nicht schon gegen Juda wenden, denn über Israel soll sich das Gewitter ja erst mit aller Macht entladen. Deshalb schlägt der Prophet entsprechend der Mittelstellung Judas einen Mittelweg ein: Juda wird ebenso kurz behandelt, wie die Nachbarreiche, die Strafe wird aber bei ihm ganz anders motiviert, als bei jenen. Den Zahlenspruch bringt der Prophet auch hier, das verlangt die Kunstform. Aber die Form genügt nicht für Juda. Die Aufführung eines Frevels, etwa die Ermordung des Joas oder Amasia, ja selbst die Aufzählung von drei oder vier, wäre für Juda zu nichtssagend. Deshalb nennt er hier, ohne sich an die Form zu halten, die Ursache aller Schlechtigkeit, die Abkehr von Jahve.

4. Judas Sünde werde in gangbaren Formeln beschrieben;

5. כזבים führe wahrscheinlich in spätere Zeit;

Dass die vorkommenden Wendungen in späterer Zeit — besonders bei Dt. — formelhaft geworden sind, kann nicht beweisen, däss sie erst in später Zeit entstanden und folglich erst nachträglich eingefügt sein müssen. Zur Zeit des Amos werden sie eben noch nicht formelhaft gewesen sein. Und dass die einzelnen Ausdrücke damals schon vorhanden waren, wird man kaum bezweifeln. Dass aber die Begründung der Strafe wirklich nur aus „gangbaren Formeln“ besteht, trifft für כזבים nicht zu, denn im Plural findet es sich nur hier in dieser Bedeutung. Das Wort kommt einfach als „Lüge“ auch bei Hosea vor: 12, 2 Sing., 7, 13 Plur. Die Bedeutung „Lügengötzen“, welche an unserer Stelle vorliegt, hat nur noch einmal der Singular, und zwar an der recht dunkelen Stelle Ps. 40, 5. Hätten wir wirklich die Arbeit eines Interpolators vor uns, so dürften wir doch wohl statt der כזבים ein gangbareres Wort erwarten. Jedenfalls passt gerade dieser Ausdruck nicht zu dem unter Nr. 4 angegebenen Grunde. Aber die Bildung selbst soll „wahrscheinlich“ auf eine spätere Zeit hinweisen! Auch hiergegen können wir uns auf Hosea berufen, welcher 9, 10 in ganz ähnlicher Weise von שקוצים redet.

Allerdings beanstandet Wellhausen (Skizzen, 5, 121) auch dieses Wort, aber offenbar nur deswegen, weil solche Bildungen „wahrscheinlich in spätere Zeit führen".

6. Es fehle das abschliessende אמר י׳.

Der Abschluss fehlt ausser an unserer Stelle noch 1, 10 und 12, also gerade bei den Sprüchen, deren Echtheit bezweifelt worden ist. Eine Ungleichmässigkeit zeigt auch 1, 8 mit seinem „spricht der Herr Jahve"; hier ist „Herr" doch fraglos Znsatz. Gesetzt, die Sprüche gegen Tyrus, Edom und Juda wären unecht; sollten wirklich die Interpolatoren, die doch sonst nach dem Schema des Amos arbeiten, den stereotypen Abschluss übersehen haben? Lässt sich der Ausfall nicht mindestens ebenso gut durch den fast gleichlautenden Anfang der einzelnen Sprüche erklären?

Dass der vorliegende Spruch gegen Juda nicht von Amos herrühren könne, lässt sich allerdings ebensowenig beweisen, wie dass er von Amos herrühren müsse. Gegen die Echtheit spricht scheinbar noch am meisten, dass der Inhalt des Spruches in der That der Kunstform nicht angepasst ist. Aber auch diesem Einwande kann man entgegen halten, dass der Verfasser, sei es nun Amos oder ein Anderer, doch wohl imstande gewesen wäre, den Inhalt der Form gemäss zu gestalten, wenn ihm daran etwas gelegen hätte. Gerade die Thatsache, dass hier nicht einzelne Sünden, sondern die Ursache aller Sünde genannt wird, dieses Sichhinwegsetzen über die Form, scheint nicht dafür zu sprechen, dass wir hier die Arbeit eines Interpolators vor uns haben. Der Spruch gegen Juda enthält wirklich das, was wir nach den Vorbemerkungen zu finden erwarten durften: bei möglichster Kürze, damit die Wendung gegen Israel doch noch möglichst überraschend komme, ist hier Judas Schuld doch völlig erschöpfend dargelegt. Allerdings erfahren wir, weil nur die Hauptsünde, der Grund aller Schlechtigkeit genannt wird, nichts für Juda spezifisch charakteristisches.

Zu beachten ist noch eins: Haben wir die Anlage der ganzen Rede richtig erkannt und bestimmt, so ist das, worauf es dem Propheten vor allem ankommt, die Drohung gegen Israel; alle anderen Sprüche sind nur Vorbereitung auf sie. Hierzu stimmt aufs beste, dass die Rede gegen Israel allmählich aus der dritten Person in die zweite übergeht. Dass die anderen Sprüche nicht nur den Zuhörern gefallen, sondern auch wirklich der Überzeugung

des Propheten entsprechen, ist gewiss. Man wird aber zugeben müssen, dass zwischen diesen Sprüchen des Amos und den Reden anderer Propheten gegen die Nachbarreiche ein nicht unwesentlicher Unterschied besteht. Bei jenen haben wir wirklich selbstständige Reden, hier sind die einzelnen Sprüche nicht um ihrer selbst willen, sondern um Israels willen da. Man muss sich fragen: sind diese Sprüche wirklich Drohreden gegen die Nachbarreiche, da sie der Prophet doch vor den Israeliten hält, auf deren Bedrohung die ganze Rede abzielt? Wenn auch bei Israel kein Zeitpunkt angegeben ist, so ist es doch klar, dass der Prophet meint, die Strafe werde Israel bald erreichen; kann man dasselbe auch für die Nachbarreiche behaupten? Je mehr man sich in die Situation hineinversetzt, um so mehr erkennt man: wirklich aktuell ist nur die Drohung gegen Israel.

Bisher haben wir hauptsächlich diejenigen Stellen ins Auge gefasst, die von Juda handeln oder handeln sollen. Ehe wir nun an den Schluss 9, 7 ff. herantreten, müssen wir die Aussprüche des Propheten über die Zukunft Ephraims zusammenstellen.

Cornill[1]) sagt von Amos, dass seine „Aufgabe recht eigentlich darin besteht, Exilsprediger zu sein". Er gründet sein Urteil auf 4, 2 f.; 5, 27; 6, 7; 7, 17; 9, 7—9. Aber das Exil ist keineswegs die einzige Art der Bestrafung, von der Amos redet. 2, 14 ff. schildert eine Niederlage durch die Feinde, bei welcher weniger Nachdruck darauf liegt, dass sich der Eine oder der Andere rettet, als vielmehr darauf, dass das Volk zugrunde geht; ebenso 3, 12; 5, 1 ff. Von einer in Zukunft hereinbrechenden grossen Bedrängnis ganz allgemein handeln: 3, 15; 5, 6. 16 f.; 6, 8 ff.; 7, 8 f.; 8, 3. 14. An einzelnen Stellen wird Exil und Vernichtung oder Verwüstung zusammengenommen, so 6, 7 ff. und vor Allem 9, 1 ff.: Die grauenhaften Bilder v. 2 und 3 legt Amos selbst aus; keiner soll sich retten v. 1, selbst wenn sie ins Exil wandern, sollen sie dort noch den Tod als Strafe finden. — Angesichts dieses Thatbestandes darf man doch wohl nicht sagen, dass Amos recht eigentlich Exilsprediger sei. Nicht auf das „Wie", sondern auf das „Dass" des nationalen Zusammenbruches kommt es ihm an, und derselbe soll ein vollständiger sein.

Wenden wir uns nun dem Schlusse des Buches zu. 9, 7 ist,

---

1) Einleitung² 1892, S. 178. In der 3. Aufl. fehlt dieser Satz.

so weit ich sehe, nur von Winckler[1]) beanstandet. Wir haben hier denselben Gedanken, wie im Kapitel 1 f.; 3, 2, nur in noch schärferer Form: Israel hat gar keinen Vorzug vor den Heiden. Zwischen den Zeilen steht natürlich der Gedanke, den die angezogenen Stellen ausführen: deshalb soll es nicht glauben, dass es verschont werden werde. Hieran knüpft inhaltlich gut 8a an: vielmehr ist Jahve schon im Begriff, es vom Erdboden zu vertilgen. Ist Israel, wie überall sonst bei Amos, nur das Nordreich, so ist das „sündige Reich" kaum ein „plumper Judaismus" zu nennen[2]). Übrigens ist die Form nicht ganz einwandfrei: Nach הִנֵּה fehlt das Prädikat, und doch wird so weiter konstruiert, als stünde es da. Glatter läse sich der Text, wenn auch am Anfang von v. 8 Jahve der Redende wäre. Doch hiermit befinden wir uns schon in dem von den meisten Neueren[3]) angefochtenen Schlusse des Buches.

Man wird es mir gerne erlassen, alle Gründe gegen und für die Echtheit zusammenzustellen. Es sei mir gestattet, nur einige Bemerkungen zu machen, die dazu nicht einmal durchweg auf unsere Frage Bezug haben.

So sicher 8b an 8a anschliesst, so ist es doch fraglich, ob er von derselben Hand geschrieben ist. „Ich will es vom Erdboden vertilgen" heisst doch wohl: vollständig. Die Einschränkung, die die zweite Hälfte des Verses bringt, scheint in der ersten kaum vorbereitet zu sein. „Haus Jakob" bezeichnet wie „Haus Israel" bei Amos nur das Nordreich. V. 8b—10 können wir zusammen behandeln. Es ist hier von einer Sichtung zwischen Guten und Bösen die Rede; 8b bereitet darauf vor: nicht alle sollen umkommen; v. 10 schliesst: die Sünder kommen um; v. 9 beschreibt die Sichtung selbst unter dem Bilde des Siebens. Hierüber einige Worte!

Über die Arten und die Verwendung des Siebes in Syrien giebt Wetzstein in ZDPV. 1891, Band 14, 1 ff. den genausten Aufschluss. Es liegt am nächsten für unsere Stelle an das auf

---

1) Und zwar mit folgenden Worten: „Amos 9, 7 bedarf mit seiner archäologischen Afterweisheit . . . keiner Besprechung" (Gesch. Isr. I, 1895, S. 57).

2) Wellhausen, Skizzen 5, S. 93.

3) Cornill, der noch 1892 in der Einleitung[2], S. 178 für die Echtheit eintrat, hat 1894 im israel. Prophet., S. 48 die Verteidigung aufgegeben; so dann auch Einleitung[3] 1896, S. 184.

Seite 2 beschriebene Weizensieb kirbāl zu denken, das — nebenbei bemerkt — lautlich auch besser zu כברה stimmt, als das von Buhl, Lexikon [12], S. 339[b], angegebene ghirbāl. In demselben wird das gedroschene und bereits geworfelte Korn zum ersten Male gesiebt; grössere Steinchen, Erdklümpchen etc. bleiben im Siebe zurück, während die guten Körner durchfallen. Bereits Hoffmann hat in ZAW. 1883, Band 3, S. 125, wo er übrigens vom Mehlsieb spricht, diese Art des Siebens zur Erklärung unserer Stelle herangezogen. Dass man sich seinem Vorschlag gegenüber ablehnend verhielt, hat seinen Grund zum guten Teil darin, dass man bei den Worten בכל־הגוים ohne weiteres an ein Exil dachte. Bei dieser Annahme ist aber überhaupt keine Erklärung befriedigend. Von einer solchen hätte vielleicht schon die Wortstellung zurückhalten sollen. Auffallend und wohl nicht ohne Absicht steht בכל־הגוים vor את־בית ישראל; wäre es umgekehrt, so könnte man eher übersetzen: ich will das unter den Heiden befindliche Israel schütteln, denn darauf kommt Nowacks Übersetzung: ich will „das Haus Israel unter allen Völkern schütteln" — doch schliesslich heraus. Aber בכל־הגוים steht voran und zudem giebt man bei dieser Übersetzung das Bild auf, nach welchem die Völkerwelt — gleich einem Siebe — das Werkzeug ist, durch welches die Frommen und Gottlosen gesondert werden sollen. Jahve will Israel also im Völkersiebe schütteln. Wo sich dasselbe befindet, ist nicht gesagt. Gesiebt wird aber dort, wo das Getreide ist; oder ohne Bild: die Sichtung findet im Lande Israel statt. צוה heisst dann „entbieten", wie z. B. Jes. 13, 3. Jahve entbietet die Völker nach dem Lande Israel; sie kommen heran und umschliessen es, wie das Sieb das Getreide. Der Erfolg der Sichtung ist, dass alles, was צרור ist, im Siebe zurückbleibt. Fassen wir צרור in der ja allerdings nicht absolut gesicherten Bedeutung „Steinchen", so erhalten wir als Bild und Deutung: Das gute Getreide fällt durch, d. h. die Frommen entrinnen dem Verderben; die Steinchen bleiben im Siebe, d. h. die Gottlosen bleiben in der Gewalt der Feinde und werden getötet v. 10. — Bei dieser Erklärung behält נגש seine eigentliche Bedeutung: das Unheil naht wirklich; und auch בעד ist nicht weiter anstössig, da es sich thatsächlich um ein Eingeschlossenwerden handelt.

V. 10 b kann sehr wohl von Amos herrühren. Wir haben hier wieder wie 3, 2; 5, 18 den Volksglauben, Jahve müsse Israel

unter allen Umständen beschützen. Aber 8 b—10 a stimmen nicht zu der Verkündigung des Amos. Die Gründe aufzuführen ist überflüssig, man vgl. Wellhausen, Skizzen 5, S. 93.

Auch zu 9, 11 ff. verweise ich auf Wellhausen. Es scheint übrigens aus v. 12 hervorzugehen, dass mit der Hütte Davids nicht nur an Juda, sondern an ganz Israel gedacht ist, wenn man unter der Hütte überhaupt ein Reich verstehen will. Wie man aber auch die Hütte deutet, das Stück selbst bleibt in Amos Munde unerklärlich. Mit v. 13 beginnt dann — wohl wieder von anderer Hand — der letzte Schluss. — Man hat schon oft vermutet, dass der ursprüngliche Schluss des Buches durch den jetzigen verdrängt worden sei; vielleicht enthalten die vv. 8—10 noch Bestandteile des ursprünglichen.

Was hat sich uns nun aus der Untersuchung der Schrift unseres Propheten ergeben? Amos wirkt nur im Nordreiche. Ihm verkündet er den Untergang. Vereinzelt finden sich Mahnungen zur Umkehr; einen sonderlichen Nachdruck legt der Prophet aber nicht auf dieselben, er verzweifelt an einer Besserung. Er nennt das Nordreich Israel, wohl auch Jakob, Joseph, Isaak, aber niemals Ephraim. Es ist besonders auffallend, dass der Judäer Amos diese unzweideutige Bezeichnung für das Nordreich nicht gebraucht, während sie sich bei Hosea so überaus häufig findet. Solch eine Erscheinung lässt sich doch wohl nur auf Gewöhnung und Gewohnheit des Einzelnen zurückführen. Am häufigsten gebraucht Amos den Namen Israel. Er befolgt damit denselben Sprachgebrauch, wie ihn mehrere Quellen der historischen Bücher aufweisen, z. B. die Quelle K 1 Kö. 12, 18 ff. und selbst die deuteronom. Bearbeitung der älteren Quellen, wenn sie ihren Vorlagen nach von den Königen von Israel und Juda redet.

Natürlich muss Amos die umfassendere und unseres Erachtens ältere Bedeutung von Israel (= Juda und Ephraim) gekannt haben. Dass er sie nicht anwendet, muss seinen Grund darin haben, dass das Nordreich sich eben Israel nannte und wohl kaum geneigt war, Juda an diesem Ehrennamen teilnehmen zu lassen. Und Amos wirkt ja im Nordreiche. Heisst doch Israel gerade an der Stelle, wo der Prophet von seiner Berufung redet, im Munde Jahves „mein Volk“. Für Amos giebt es ein Juda neben Israel.

Der Name Israel bedeutet ihm also noch nicht ohne weiteres alles das, was eine spätere Zeit in denselben hineinlegte. Wir

müssen auch hier die Situation praktisch und nicht theoretisch zu begreifen suchen. Zur Zeit der geeinten Reiche hiess das Ganze Israel, nach der Trennung behielt das Nordreich allein diesen Namen, das Südreich hiess wieder bloss Juda, wie vor der Vereinigung beider Reiche. Wenn es nicht in theologischem oder historischem Interesse geschah, d. h. im gewöhnlichen Leben, wird dieser Sprachgebrauch der herrschende gewesen sein, wie auch die alten Quellen der historischen Bücher beweisen. Amos folgt also bloss dem gewöhnlichen Sprachgebrauch.

Hieraus erklärt es sich auch völlig befriedigend, dass Amos Jahve nirgends „den Gott Israels“ nennt, denn gerade in dieser Verbindung muss Israel das ganze Volk bezeichnen. Bekannt war sie dem Amos natürlich (Ri. 5, 3. 5), aber er konnte und wollte sie nicht gebrauchen.

Dass Amos, trotzdem er Judäer war, für das Nordreich das wärmste Empfinden hat, zeigt geradezu rührend die Fürbitte in Kap. 7. Die gemeinsame Jahveverehrung war ja doch das starke Band, das Ephraim und Juda in religiöser Beziehung zusammenhielt; aber politisch waren beide geschieden. Dieses letztere besonders stark betont zu haben, ist ein entschiedenes Verdienst Wincklers[1]), wenn man auch nicht mit ihm die Aufgabe des Propheten darin sehen wird, dass er als politischer Agitator Ephraim zum Anschluss an Juda bewegen sollte.

Unser Resultat ist nicht neu. Es ist schon oft ausgesprochen worden, dass Amos nur in Ephraim und nur gegen Ephraim aufgetreten ist. Wir fanden bloss zwei Stellen, an welchen Amos auch auf Juda bezug nimmt: einmal hält er auch Juda vor, dass sein Verhältnis zu Jahve zwar ein einzigartiges sei, dass dasselbe aber Juda wie Ephraim nur dann zum Heile gereichen könne, wenn das Verhalten des erwählten Volkes den Anforderungen Jahves entspräche (3, 1 f.); ein zweites Mal, wo er Juda nicht übergehen konnte, wenn er nicht den Anschein erwecken wollte, als fände er an ihm nichts zu tadeln, wirft er ihm vor, dass es Jahve nicht in der rechten Weise verehre, deshalb werde Jahve Feuer wider Juda senden, das solle die Paläste Jerusalems verzehren (2, 4 f.). Von dem Charakter dieser Drohung ist oben bereits die Rede gewesen. Es geht nicht an, sie mit der gegen

1) a. a. O. S. 91 ff.

Ephraim auf eine Stufe zu stellen. Sie hält sich rein in der schematischen und — man kann wohl sagen — unbestimmten Form, die auch alle andern Drohsprüche aufweisen, ausser dem gegen Israel gerichteten. Ist es um dieser beiden Stellen willen berechtigt, alles was Amos von Ephraim und gegen Ephraim geredet hat, ohne weiteres auch auf Juda zu beziehen? haben alle Straf- und Drohreden auch im Einzelnen für Juda Geltung? Auch wenn wir kein Wort des Amos hätten, das auf Juda bezug nimmt, so müssten wir doch annehmen, dass die in Juda herrschenden Zustände nicht seine Billigung gefunden hätten; das was Jesaia bald nachher an Juda zu tadeln hat, hat sich gewiss nicht erst nach der Zeit des Amos mit einem Schlage entwickelt. Für die Sache selbst ist es deshalb ziemlich gleichgültig, ob wir 2, 4f. für ursprünglich halten, oder nicht. Wir stehen aber einfach der Thatsache gegenüber, dass Amos, der Judäer, nur in Ephraim und nur gegen Ephraim wirkt. Er selbst hat den Tadel und die Drohung, die er nach Jahves Befehl Jsrael gegenüber auszusprechen hatte, nicht auf Juda verallgemeinert.

Es ist heutzutage üblich, die Reden des Amos ohne weiteres auf ganz Israel zu beziehen, und das geschieht, wie zugegeben werden muss, mit einem gewissen Recht. Man darf dabei aber nicht vergessen, dass der Prophet selbst — und zwar mit voller Absicht — seine Predigt nur an das Nordreich gerichtet hat.

Hosea.

Die Schrift des Amos liess leicht eine einfache und im Grossen und Ganzen genau durchgeführte Anlage erkennen, sodass sich die Einteilung (1 f.; 3—6; 7—9) fast von selbst ergab. Mit der Schrift des Hosea verhält es sich anders; sie lässt sich nur in die beiden, dem Inhalt wie dem Umfange nach so ungleichen Teile 1—3 und 4—14 zerlegen. Weitere Unterabteilungen heben sich in 4—14 nicht scharf von einander ab. Eigentümlich ist es, dass sich ausgesprochene Exilsdrohungen nur in 9—11 finden, worüber weiter unten noch die Rede sein wird.

Auf den ersten Blick weisen 1—3 und 4—14 bedeutsame Verschiedenheiten auf. Dort knüpft die prophetische Verkündigung durchweg an die persönlichen Erlebnisse Hoseas an; hier ist das

nur ein einziges Mal und in ganz anderer Weise der Fall: 9, 7 bis 9. In 4—14 haben wir Reden an das Volk oder vor dem Volk; Kapitel 1 und 3 sind nicht Reden sondern Berichte und auch Kap. 2, das man allenfalls als Rede bezeichnen könnte, steht mit 4—14 nicht auf der gleichen Stufe. Der Prophet spricht es in Kapp. 1—3 deutlich genug aus, dass er seine persönlichen Erlebnisse als von Jahve veranlasst ansieht, damit er durch sie Jahves Verhalten Israel gegenüber begreifen lerne. Kapp. 1—3 zeigt, wie der Prophet zu seiner inneren Stellung gelangt ist, 4—14 enthält den Bericht seiner Wirksamkeit nach aussen.

Wie bei Amos untersuchen wir auch hier zuerst, was Israel bedeutet. Die Entscheidung ist hier weit leichter, als dort. In 4—14 hat Hosea nämlich eine besondere Vorliebe für den Gebrauch des Namens Ephraim. Es findet sich im MT. ebenso häufig wie Israel (36 mal; bei den anderen Propheten kommt Ephraim insgesamt 24 mal vor). Daraus dass beide Namen promiscue gebraucht werden, ergiebt sich, dass Israel nur das Nordreich bezeichnet. Israel und Ephraim sind — wenn auch nicht in der Theorie, so doch in der Praxis — gleichbedeutend. Natürlich weiss der Prophet, dass Ephraim eigentlich nur ein Teil von Israel ist (5, 9; 13, 1), trotzdem stellt er sie im Parallelismus gerne nebeneinander (5, 3; 11, 8; 12, 1). Dass der Prophet unter „Israel" nur das Nordreich versteht, erweist sich auch daraus, dass die in den Reden genannten Orte sämtlich im Nordreich liegen[1]). Besonders häufig wird Samaria genannt (8, 5; 10, 5 ff.; 14, 1), hier hat der Prophet jedenfalls auch gewirkt (5, 1). Dagegen wird Jerusalem-Zion nicht erwähnt.

Warum Ephraim in Kapp. 1—3 nicht vorkommt, ist schwer zu sagen. Vielleicht ist das auf den von Kap. 4—14 so abweichenden Charakter dieses Stückes zurückzuführen: der nicht rhetorischen, sondern berichtenden Form von Kap. 1 und 3 genügte die eine Bezeichnung „Israel"; in Kap. 2 wird auch dieses nicht genannt. Dass aber auch in 1—3 Israel nur das Nordreich bedeutet, beweist 1, 4: das Haus Jehu hat das Regiment über das Haus Israel. Nach dieser klaren Stelle ist auch das „Israel" 1, 6 und 3, 1 ff. nur auf das Nordreich zu beziehen.

Die einzigen Stellen bei Hosea, an welchen man auf den

---

1) Vgl. Ewald, Die Propheten des alten Bundes. 2. Ausgabe Band I, S. 172.

ersten Blick daran denken könnte, dass Israel auch Juda mit umfasst, sind 4, 1; 13, 1; 5, 9.

Fast gleichlautend mit Amos 3, 1 setzt Hosea 4, 1 mit den Worten ein: Höret das Wort Jahves, ihr Israeliten! Es wird nicht sofort klar, was unter Israel zu verstehen ist; 4, 1 ist aber nach 5, 1 zu beurteilen; die Israeliten sind nur die Bürger des Nordreiches. — Mit 13, 1 ist nicht viel anzufangen. Aber selbst wenn die Stelle so gedeutet wird, wie bei Kautzsch: „So oft Ephraim Drohungen ausstiess, galt es als ein Fürst unter den Israeliten", passt der Gedanke nicht, dass Ephraim auch als Fürst über Juda angesehen wurde. — Von 5, 9 wird weiter unten die Rede sein.

Wir sind also ohne grosse Mühe zu dem jetzt wohl allgemein anerkannten Resultate gekommen, dass Israel bei Hosea nur das Nordreich bedeutet. Denselben Sprachgebrauch hatten wir auch für Amos zu konstatieren versucht. Die Richtigkeit unseres Ergebnisses für Amos erhält somit durch Hosea eine weitere Bestätigung.

Für unseren Beweis haben wir uns absichtlich nicht darauf berufen, dass im Buche des Hosea Juda oft genug neben Israel genannt wird, woraus sich ja ohne weiteres ergäbe, dass Israel eben nur das Nordreich bedeute. Allerdings findet sich Juda in der Schrift des Hosea nicht weniger als 16 mal. Mit diesen Stellen hat es aber eine eigene Bewandtnis. Die Thatsache, dass die Schrift des Hosea überarbeitet ist — und zwar wenigstens zum Teil in judäischem Interesse — wird allgemein anerkannt: 2, 1—3 und 1, 7 werden heutzutage fast einstimmig einer solchen Überarbeitung zugewiesen. Über den Umfang dieser Überarbeitung ist man aber — besonders in Bezug auf die für uns in Betracht kommenden Judastellen — noch nicht einig. Die grosse Mehrzahl der Forscher nimmt an, dass Hosea auch Juda in den Bereich seiner Verkündigung gezogen habe und hält die Verwerfung sämtlicher Judastellen für „verkehrt"[1]). Natürlich darf man die Stellen nicht prinzipiell verwerfen, jede muss einzeln für sich geprüft werden. Es ist aber doch eigentümlich, dass selbst von denjenigen, die eine Bezugnahme des Hosea auf Juda behaupten, bald diese, bald jene Stellen angefochten werden, so dass kaum eine einzige mehr als ganz sicher gelten kann.

---

1) So z. B. Smend, Rel. Gesch., S. 194.

In neuerer Zeit haben sich Valeton[1]), Marti[2]) und — wenn auch nicht mit voller Bestimmtheit — Nowack[3]) gegen die Ursprünglichkeit aller Judastellen erklärt.

Ehe die beiden letztgenannten Werke erschienen und unabhängig von Valeton, war ich bei Untersuchung der Judastellen zu demselben Resultate gekommen. Da ich die Judastellen im Zusammenhang behandeln muss, lasse ich das sie betreffende Stück aus meinen Vorarbeiten möglichst unverändert hier folgen.

Betrachten wir die Stellen, an welchen Juda erwähnt wird, indem wir das Stück 5, 10—6, 4 vorläufig bei Seite lassen. Abgesehen von 12, 3 sind die Aussagen über Juda durchweg an Aussagen über Israel-Ephraim angeknüpft; teils wird Juda zu Israel in Gegensatz (1, 7; 4, 15), teils auf die gleiche Stufe mit ihm gestellt (2, 2; 5, 5; 8, 14; 10, 11). An zwei Stellen (6, 11; 12, 1) ist der Text so verderbt, dass man den Sinn kaum mehr erraten kann. Mit 6, 11 ist überhaupt nichts anzufangen. In einer Abhandlung über 12, 1 sagt Cornill[4]): „Dass auch in diesen Worten [12, 1 b] ein schwerer Vorwurf gegen Juda ausgesprochen sein muss, ergiebt sich mit Notwendigkeit aus 12, 3“. Inzwischen hat man aber gerade an der Erwähnung Judas 12, 3 mit Recht Anstoss genommen. Vers 4 nimmt sein Subjekt aus 3 b; soll 3 a nicht völlig in der Luft schweben, so muss es mit 3 b das gleiche Subjekt haben. Wie v. 13 zeigt, hat hier an Stelle von Juda ursprünglich wohl Israel gestanden. Auch mit 12, 1 ist nichts anzufangen. Die Unechtheit von 1, 1*. 7 und 2, 2 ist so allgemein anerkannt, dass wir sie einfach als Thatsache registrieren können.

Wie steht es nun mit den übrigbleibenden Stellen: 4, 15; 5, 5; 8, 14; 10, 11? Überall sind die von Juda handelnden Bemerkungen abrupt und durchbrechen den Zusammenhang, in welchem nur von dem Nordreiche die Rede ist. Plötzlich und unvermittelt wird Juda — immer nur in direktem Anschluss an Israel-Ephraim — mit einer kurzen Aussage bedacht, und kaum ist es genannt, so ist es bereits wieder vergessen und die Rede handelt wieder einzig und allein vom Nordreich. Nirgends erwartet man die

---

1) Amos en Hosea, Nymwegen 1894, S. 56ff.; jetzt auch in deutscher Übersetzung erschienen.
2) Gesch. der isr. Rel. 3. Aufl. 1897, S. 119.
3) Die kleinen Propheten 1897.
4) ZAW. VII, 1887, S. 286.

Erwähnungen Judas, nirgends würde man ihr Fehlen vermissen. Zu 4, 15 verweise ich auf Wellhausen, Skizzen V, S. 109.

Über 5, 5 lässt sich nichts Bestimmtes sagen; bei der Einführung Judas fällt der Tempuswechsel auf[1]), vorher ist nur von Israel-Ephraim die Rede gewesen. Das gilt auch von 8, 14. Der Vorwurf, der Juda hier gemacht wird, passt zudem nicht in den Zusammenhang. Vgl. zu 8, 14 den Kommentar von Nowack. Das Bild vom fröhlichen Gewinn der Ernte (10, 11) wird zunächst nur auf Ephraim angewandt. Nun soll es zu schwerer Arbeit angehalten werden — und dasselbe Geschick trifft Juda und Jakob. Ephraim—Juda—Jakob ist doch eine höchst befremdliche Reihenfolge! Jakob findet sich bei Hosea nur noch 12, 3. 13. An letzterer Stelle ist vom Patriarchen die Rede, und warum v. 3 der Name Jakob gebraucht ist, wird aus v. 4 klar. Auch über 10, 11 lässt sich nichts Gewisses ermitteln. Vielleicht hat an Stelle von Juda ursprünglich Israel gestanden; dass dann auch Jakob neben Ephraim-Israel erscheint, entspricht nicht der sonstigen Art des Propheten.

Bisher hatten wir es nur mit kurzen Bemerkungen über Juda zu thun; 5, 9—6, 7 ist dagegen in längerem Zusammenhang von Juda die Rede. Hier ist 5, 15 b—6, 3 beanstandet; wie ich meine, nicht mit Recht. Volz[2]) z. B. behauptet das, doch giebt er zu, dass zwischen 5, 15 a und 6, 4 einige echte Verse durch die jetzigen verdrängt sein mögen. Nach 6, 4 ist es ziemlich deutlich, dass hier eine Bitte um Wiederannahme, oder etwas Ähnliches, gestanden haben muss. Allerdings sind 6, 1—3 befremdlich. Das Sündenbekenntnis klingt wirklich überaus aufrichtig und doch heisst es gleich hinterher: eure Liebe ist unbeständig und flüchtig. Es ist aber doch ein böses Ding, die Verse um dieser Inkongruenz willen für unecht zu erklären, wo man gerade dem Zusammenhange nach ähnliche Gedanken, wie die in ihnen enthaltenen, erwarten muss. Man kommt auf die Vermutung, die sich natürlich nicht beweisen lässt, dass der Prophet hier ein bereits vorhandenes, dem Volke bekanntes und geläufiges Gebet benutzt habe. Dass ein solches zur Zeit des Hosea nicht existiert haben könne, wird sich gleichfalls nicht beweisen lassen. Der Ernst der Worte würde

1) Doch vgl. LXX.

2) Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias. Göttingen 1897, S. 33.

dann zu der Oberflächlichkeit der Betenden einen höchst wirksamen Kontrast bilden. Anders versucht Giesebrecht[1]) den Ernst des Gebetes und die Abweisung Jahves zu erklären. Er meint, der Prophet ermahne zu einer solchen Busse, wie sie 6, 1—3 ausgesprochen ist, aber Jahve belehre ihn darüber, dass auf eine solche Bekehrung nicht zu hoffen ist. Aber gerade das „Ermahnen" muss ergänzt werden, und auch dass Jahve in 6, 4 den Propheten über das Vergebliche eines solchen Versuches belehre, liegt zunächst nicht in den an Ephraim gerichteten Worten.

Dafür, dass die Erwähnung Judas neben Ephraim von 5, 10 an am Platze ist, liesse sich anführen, dass 5, 9 von den „Stämmen Israels" redet. Das Folgende würde dann wirklich von den beiden führenden Stämmen — Ephraim und Juda — handeln. Indessen ist 5, 9 doch wohl zum Vorhergehenden zu ziehen; die „Stämme Israels" gingen dann auf Ephraim und Benjamin.

Von 5, 12 an stehen nun Ephraim und Juda fünfmal[2]) im straffsten Parallelismus neben einander und zwar immer in der Reihenfolge: Ephraim-Juda. Anders 5, 10 f.! hier handelt je ein ganzer Vers von Juda und Ephraim. So leicht verständlich v. 10 ist, so dunkel ist v. 11. Juda wird ein Vorwurf gemacht, der auch Jes. 5, 8; Mi. 2, 2 gegen dasselbe erhoben wird, das Grenzverrücken. In 11 b ist das צו unverständlich, doch macht es das הלך אחר sehr wahrscheinlich, das von falschem Kultus die Rede ist; vgl. auch LXX. Was kann nun so begründet werden: „denn es hat sich unterstanden falschen Kultus zu treiben?" Jetzt heisst es: Niedergedrückt ist Ephraim und zerbrochen an Recht; LXX weicht ziemlich stark ab. Ephraim ist niedergedrückt, weil es falschen Kultus getrieben hat, giebt einen guten Sinn: zur Strafe für seine Untreue hat Jahve es in Not gebracht. Aber רצוץ משפט passt nicht dazu. רצוץ findet sich mehrfach neben עשוק, aber nirgend in Verbindung mit משפט. Man erwartet, dass רצוץ, ebenso wie עשוק, Prädikat ist, und dass das Subjekt auf רָצוץ folgt. Nach Analogie des Folgenden zunächst: Niedergedrückt ist Ephraim, zerbrochen Juda, denn es[3]) hat sich unterstanden,

1) Beiträge zur Jesaiakritik 1890, S. 208, Anm.

2) Aller Wahrscheinlichkeit nach ist v. 13 nach וישלח ein יהודה ausgefallen.

3) Auch wenn man Juda in Israel ändert, bleibt der Singular etwas unbequem, vgl. 5, 3. 4.

falschen Kultus zu treiben; darum bin ich wie Motte und Wurm für Ephraim und Juda. Bei dieser Auffassung passt weder das משפט aus v. 11 noch der ganze v. 10 in den Zusammenhang. Anders wenn man von v. 10 ausgeht. Wellhausen liest dann (nach LXX) עשק und רצץ im Aktiv; dann passt aber 11b nicht, den Wellhausen um des צו willen als unverständlich unübersetzt lässt. Nowacks Übersetzung: „Bedrückung und Rechtsbruch treibt Ephraim, weil es dem Nichtigen nachzuwandeln beliebte“ — zeigt, dass die beiden Vershälften bei dieser Deutung von 11a ganz auseinanderfallen. Oder sollte Hosea wirklich geurteilt haben: das Recht wird gebeugt, weil der Kultus falsch ist? Wir stehen vor einer Reihe von Schwierigkeiten: In v. 10 haben wir einmal eine klare Aussage über Juda, man hat aber nicht den Eindruck, dass durch v. 10 (und 11 nach MT.) das Folgende gut vorbereitet werde. Dazu setzt der Parallelismus in v. 12 in so fester Form mit einem „Darum“ ein, dass man erwartet, schon vorher müsse von Ephraim und Juda — in dieser Reihenfolge — die Rede gewesen sein.

Von v. 12 an stehen nun Ephraim und Juda fünfmal im Parallelismus neben einander. Jahve wendet sich gegen beide, beide geraten in Not, beide suchen Hülfe bei Assur[1]), aber beiden vermag niemand Rettung zu bringen, weil Jahve selbst sich gegen beide aufmacht. Juda leidet und thut also genau dasselbe wie Ephraim. Ja beide müssen fast identisch sein: dasselbe Gebet wird beiden in den Mund gelegt. Etwas Spezifisches wird über Juda nicht ausgesagt. Dazu wendet sich die Rede von 6, 8 an nur gegen das Nordreich. Man hat deshalb schon oft vermutet, dass Juda hier überall für ursprüngliches Israel[2]) eingesetzt worden ist. Für die Berechtigung, hier überall den Parallelismus Ephraim-Israel herzustellen, lässt sich noch folgende Beobachtung anführen, die sich allerdings nur auf das Formale bezieht, der man aber eine gewisse Bedeutung doch nicht wird absprechen können. Von 4, 15 an ist es für Hoseas Schrift geradezu charakteristisch, dass auf ein „Ephraim“ in nächster Nähe ein „Israel“ folgt und um-

1) Winckler (Gesch. Isr. S. 63, Anm. 2) meint allerdings, Jareb müsse ein König von Unterägypten sein, aber Müller (ZAW. 97, S. 335) hält ihm mit Recht das הוא in 13b entgegen.

2) Stade (Gesch. des Volkes Isr. S. 581, Anm.) denkt an Jakob oder Joseph, aber Hosea sagt nirgends Joseph und nur selten Jakob.

gekehrt. Nur hier haben wir in 15 Versen sechsmal Ephraim und keinmal Israel. (In 6, 16 b tritt sofort wieder neben Ephraim, das auch hier voransteht, Israel auf.) Der Hauptgrund dafür, dass von 5, 12 an „Juda" für ursprüngliches „Israel" eingesetzt worden ist, bleibt aber natürlich der, dass von Juda nicht nur nichts Charakteristisches ausgesagt wird, sondern dass es vielmehr als mit Ephraim geradezu identisch behandelt wird, vgl. 5, 3; 11, 8.

Man pflegt dann weiter auch in 5, 10 Juda in Israel zu ändern. Ob das berechtigt ist, ist nach den obigen Ausführungen zweifelhaft. Dem Texte nach ist 5, 10 noch die am wenigsten anfechtbare Judastelle, aber nicht dem Kontexte nach. Ändert man von 5, 12 ab Juda überall in Israel, so fällt der von Juda handelnde v. 10 noch mehr aus dem Zusammenhang, als das schon ohnedem der Fall war. Und dass das Grenzverrücken ein spezifisch judäischer Fehler gewesen sein müsse, wird Niemand behaupten wollen (vgl. 1 Reg. 21).

Was ist nun das Resultat unserer Untersuchung der Judastellen? Eine Reihe von Stellen ist fast allgemein als nicht ursprünglich anerkannt. Als ursprünglich sucht man zu halten: 5, 5; 10, 11, vielleicht 8, 14 und — fügen wir hinzu — 5, 10.

Die meiste Ähnlichkeit miteinander haben 5, 5 und 10, 11. Es wird hier einfach gesagt, dass Juda Ephraims Geschick teilen soll; warum Juda strauchelt, warum es wird pflügen müssen, erfahren wir nicht. Es klingt so, als wollte der Prophet sagen: wenn Ephraim unterliegt, wird sich auch Juda nicht halten. Wir hätten also eine richtige Prophezeiung. Das ist aber doch sonst nicht die Art des Hosea. Ephraim geht nicht deshalb zu Grunde, weil es sich nicht gegen Assur zu behaupten vermag, sondern weil es den Untergang durch seine Sünde verschuldet hat. Überall betont Hosea: ihr müsst für eure Schlechtigkeit bestraft werden, deshalb kommt ihr zu Fall. Anderen Orts, wo die Erwähnungen Judas ebenso überraschend und unerwartet sind wie hier, werden gegen Juda allerdings zwei Vorwürfe erhoben: das Verrücken der Grenze und das Erbauen vieler Festungen, vom falschem Kultus, dem Hauptvorwurf gegen Ephraim, ist aber Juda gegenüber nicht die Rede. Und nun kommt hinzu, dass gegen alle diese Stellen allerlei schwerwiegende Bedenken erhoben worden sind. Gesetzt die eine oder die andere Erwähnung Judas wäre wirklich ursprünglich — was ich indessen nicht annehmen

möchte —, so muss man doch sagen, selbst dadurch würde der Richtigkeit des Satzes kaum Abbruch geschehen: Hosea ist nur gegen das Nordreich aufgetreten.

Bei Amos liessen wir auf die Behandlung der Judastellen eine kurze Untersuchung der Zukunftserwartung folgen, dort nur als Vorbereitung für die Frage der Echtheit von 9, 8—15. Bei Hosea müssen wir etwas genauer davon handeln, wie er über Israels Zukunft denkt, denn auch in diesem Punkte ist Volz zu Resultaten gekommen, an denen wir nicht stillschweigend vorübergehen dürfen.

In den Kapp. 1—3 haben wir zwei Gedankenreihen nebeneinander, die Cornill[1]) die ethische und die religiöse nennt. Israel hat es verdient, von Jahve verworfen zu werfen, wie bei Amos muss auch bei Hosea der Satz: Gott ist die Gerechtigkeit — zu diesem Resultate führen. Aber Gottes Liebe ist noch grösser und stärker als seine Gerechtigkeit. Wie Hosea sein Weib nicht verstösst, sondern zu bessern sucht, so wird Jahve auch mit Israel verfahren.

In den Kapp. 4—14 muss naturgemäss die Strafpredigt und Drohung im Vordergrunde stehen. Hosea wendet sich gegen die Verworfenheit und Sündhaftigkeit seines Volkes, er predigt Ethik und nicht Dogmatik. Wenn er auch den Gedanken, dass Jahve Israel nicht ganz verwerfen könne, tief im Herzen trägt, so darf er ihn doch nicht immerzu im Munde führen, das hiesse ja der eigenen Strafpredigt die Spitze abbrechen.

Ein eigentümlicher Zug ist es nun, der durch das ganze Buch des Hosea hindurchgeht, dass die Drohung immer äusserst allgemein und unbestimmt gehalten ist. Meist wird das Mittel, durch welches Jahve die Strafe an Israel vollziehen will, nicht genannt. Entweder heisst es: Jahve thut Alles selbst; er macht das Land zur Einöde (2, 14), er führt das Volk in die Wüste (2, 16), er selbst ist wie Motte und Wurm, wie Löwe und Jungleu für Ephraim und Israel (5, 12 ff.), er breitet sein Fangnetz über sie (7, 12) und ähnlich weiter oft (8, 10; 9, 12; 13, 7); oder aber es heisst ganz unbestimmt: lange Zeit sollen die Israeliten dasitzen (3, 4), die Priester kommen zu Fall (4, 5), das Volk geht zu Grunde (4, 6. 19; 5, 5; 8, 8; 10, 7), die Israeliten bleiben nicht im Lande (9, 3; 11, 5).

Mehrfach ist allerdings von einem Exil die Rede. Und hier

---

1) Israel. Prophetismus S. 49.

— sollte man meinen — müssten wir eine klare Aussage darüber haben, wie und durch wen Jahve Israel bestrafen werde. Es ist aber sehr bezeichnend, dass mit dem Exil sowohl in Assur wie in Ägypten gedroht wird; auch sagt Hosea nicht einfach: der König von Assur oder von Ägypten wird euch besiegen und ins Exil führen, sondern: ihr werdet nach Assur und Ägypten müssen, weil ihr nicht wert seid, im Lande wohnen zu bleiben.

Wir können das nur so erklären, dass der Prophet die Folgen von Israels Schlechtigkeit und seiner falschen Politik wohl voraussieht (z. B. 8, 5 ff.; 10, 5 ff. und oft), dass ihm aber an einer genauen Schilderung dieser Folgen wenig gelegen ist. Der Prophet ist in erster Linie Prediger. Seine Predigt lässt sich ihrem Wesen nach durchaus mit derjenigen eines heutigen Busspredigers vergleichen. Hosea hält dem Volke seine Sünden vor, sie tadelt er mit hohem, sittlichem Ernst. Die Hauptsache ist ihm, dass Jahve strafen muss und strafen werde. Nur beiläufig blickt hier und da durch, was für traurige Frucht die schlimme Gegenwart zeitigen werde. Ganz ähnlich ist es bei Amos. Bei ihm kommen noch nicht einmal die Namen Assur und Ägypten vor, obgleich er 5, 27 z. B. ja entschieden an Assur denkt. Von den Schriftpropheten ist Jesaia der erste, der genauer voraussagt, was die Zukunft bringen wird. Gerade für Amos und Hosea müssen wir gründlich mit der früher beliebten Erklärung brechen, dass für die Propheten das Vorhersagen der Zukunft charakteristisch sei.

Aus den obigen Ausführungen folgt, dass es nicht richtig ist, Stellen, welche von einer Deportation, und Stellen, welche von einem völligen Zusammenbruch handeln, als prinzipiell verschieden anzusehen. Eine Wandlung in der Verkündigung des Propheten braucht deshalb nicht vorzuliegen.

Kehren wir nach diesen Ausführungen zu der Frage zurück, wie Hosea über Israels Zukunft denkt. Hier unterscheidet er sich wesentlich von Amos. Abgesehen von dem Schluss 9, 8—15, den wir als nicht ursprünglich ansehen, findet sich bei Amos keine einzige Stelle, welche von einer Wiederherstellung Israëls nach der Bestrafung handelt. Das Unheil, das Israel durch seine Sünde über sich heraufbeschworen, schildert auch Amos in verschiedener Weise, kommt es aber, so ist es mit dem Volke aus. Man braucht bloss Stellen wie 3, 2; 7, 8; 9, 4. 8 nebeneinander zu halten, um das als richtig zu erkennen.

Anders Hosea! Zu Beginn seiner Wirksamkeit verkündet er allerdings — gleich Amos —, dass Jahve sich Israels nicht mehr erbarmen, dass er es völlig verstossen werde (1, 6. 9). Aber seine Verkündigung erlebt eine starke Wandlung: Israel muss zwar Strafe leiden, aber es ist nur Strafe zur Besserung, hat sie ihren Zweck erfüllt, so wird Jahve das ihm wohlgefällige Volk wieder in Gnaden annehmen.

Wir haben allerdings einige Stellen, welche fast so klingen, als solle Israel völlig vernichtet werden; aber diese Stellen sind entweder so allgemein wie 4, 19; 5, 7 (?), oder sie werden im Text selbst korrigiert. So heisst es z. B. 8, 8: Verschlungen wird Israel; aber v. 10 und 13 zeigen, dass es sich nicht um völlige Vernichtung, sondern um ein Exil handelt. Besonders charakteristisch ist hierfür 9, 11 ff. Hier scheint wirklich das Ende beschrieben zu werden; es giebt keinen Nachwuchs mehr, und was geboren wird, soll dem Tode anheimfallen; Ephraim wird zerschlagen, die Wurzel verdorrt, die Frucht bleibt aus; Gott wird sie, die Ungehorsamen, verwerfen! Aber der Schluss zeigt, dass die Verwerfung nicht endgültig zu sein braucht: unter den Völkern, d. i. im Exil, sollen sie ein unstetes Leben führen. Das Exil erscheint oft als das Ende, aber eben doch nur als ein vorläufiges.

Die Richtigkeit des soeben Dargelegten wird weiter dadurch bestätigt, dass wir bei Hosea eine Reihe von Stellen haben, welche von einer Wiederannahme und Wiederherstellung Israels nach der Bestrafung handeln.

In den Kapp. 2 und 3 wird dieser Gedanke besonders stark betont. Schon daraus, dass dem Hosea seine Stellung zu der Gomer für Jahves Verhalten zu Israel typisch ist, geht hervor, dass der Prophet an dem Glauben festhält, Jahve werde sein Volk nicht ganz verstossen. In Kap. 2 wird ausgeführt, wie Jahve Israel bessern und wieder annehmen will. Auch nach Kap. 3 soll die Strafe nicht ewig währen. Selbst wenn man 3, 5 ganz als späteren Zusatz ansieht — was m. E. nicht nötig ist —, liegt das doch schon in den Worten: ימים רבים.

In den Kapp. 4—14 haben wir aus dem oben bereits dargelegten Grunde nur vereinzelt einige wenige Stellen, welche freundlich klingen: 5, 15 b—6, 3; 10, 12; 11, 8—11; 12, 4 b—7. 13; 14, 2—9. Volz bezeichnet alle diese Stellen — offenbar

bloss der Kürze wegen — als Heilssprüche, obgleich die beiden ersten und auch 12, 4 ff. diesen Namen eigentlich garnicht verdienen. Alle diese „Heilssprüche" beanstandet Volz nun als unecht oder zweifelhaft; aus Kap. 2 hat er dazu alles Verheissende eliminiert; Kap. 3 einem anderen Verfasser zugewiesen — und kommt so zu dem Resultat: „Dann steht auch er [Hosea] wie Amos vor unseren Augen als der unerbittliche Gerichtsbote" (S. 37).

Von diesen Stellen kommen für uns nur 11, 8—11 und 14, 2—9 als wirkliche Heilssprüche in Betracht.

Zu ersterem bemerkt Wellhausen: „Die Verse 8—11 stehen etwas verfrüht an dieser Stelle"[1]). Und Volz sagt: „Wie könnte Kap. 12 ganz in dem bisherigen Strafton weitermachen, wenn zuvor eine solche Verheissung, ein solcher Umschlag in Jahves Stimmung verkündigt wäre?"[2]) Beide Bemerkungen beruhen auf der Voraussetzung, dass in den Schriften der Propheten Licht und Schatten nicht miteinander wechseln dürfen. Giesebrecht, der in dem dritten Anhang seiner „Beiträge zur Jesaiakritik" die Schriften der Propheten nach diesem Gesichtspunkte eingehend untersucht, macht darauf aufmerksam, „dass C. 12 und 13 ein Anhang scheinen, die Stelle hätte also den Schluss des Buches gebildet"[3]). In dieser Fassung wird man das kaum zugeben wollen. Richtig ist daran indessen, dass in 11, 8—11 wirklich ein Teilschluss vorzuliegen scheint[4]). In den Reden, welche 11, 8—11 vorausgehen, ist mehrfach von einer Exilierung des Volkes nach Assur und nach Ägypten die Rede (8, 13; 9, 3. 6. 17 b; 10, 5 f.; 11, 5). Das sind aber auch die einzigen Stellen dieser Art in Kapp. 4—14. Deshalb sagt Sellin auch mit Recht: „11, 11 ist doch wahrlich durch 11, 5 genügend vorbereitet"[5]). Zudem werden die vorhergehenden Reden noch durch ein weiteres Charakteristikum zusammengehalten. Zu 9, 10 sagt Wellhausen: „Hier beginnt eine Reihe von Abschnitten, die sich durch ein vorangestelltes historisches Thema abheben"[6]). Wir können 11, 8—11 gut als Abschluss dieser Reden ansehen.

Volz' Meinung über unsere Stelle ist die, dass 8 f. ursprüng-

1) Skizzen V, S. 125.
2) a. a. O. S. 34.
3) S. 212.
4) So auch Driver-Rothstein, Einl. S. 324.
5) Beiträge zur israel. und jüd. Rel.-Gesch. I, 1896, S. 119 Anm.
6) Skizzen V, S. 121.

lich eine Drohung enthalten habe, während 10 f. „sicher spätere Zuthat“ sind. Allerdings bietet der Text mancherlei Schwierigkeiten: v. 8. 9. 11 b redet Jahve, v. 10 ist von ihm die Rede. Man hat mancherlei Änderungen vorgeschlagen, die jedoch nicht völlig befriedigen. Haben wir hier überhaupt eine Verheissung, so kann es — namentlich wenn man zugiebt, dass hier ein Teilschluss vorliegt — nicht sonderlich befremden, dass dem Volke die Rückkehr aus dem Exil und das sichere Wohnen im Lande in Aussicht gestellt wird (v. 11). In v. 9 ist dazu bestimmt genug gesagt, dass Jahves Liebe und nicht sein Zorn den Ausschlag geben solle. Gerade die klare Aussage von 9 a zu streichen, erscheint mir unzulässig. Gewiss empfiehlt sich zudem die Annahme, dass unsere Verse nicht vor dem Volke geredet sind. Dass dadurch die „Schwierigkeit nicht geringer, sondern um ein bedeutendes grösser“ werden soll, kann ich Volz nicht zugeben.

Auch 14, 2—9 haben wir einen schwierigen Text. Israel-Ephraim soll seine Schuld bekennen und bereuen, dann wendet sich Jahves Zorn; die Israeliten sollen sicher im Lande wohnen, Jahve selbst will wie ein Tau für Israel sein. Dieses überaus einfache Zukunftsbild deckt sich im Wesentlichen mit dem in Kap. 2 geschilderten. Im Einzelnen ist vieles auffallend, gegen das Ganze lässt sich aber kaum etwas einwenden. Deshalb hält auch Wellhausen nicht ohne weiteres das Ganze für unecht, sondern bemerkt bloss zum Schlusse zu 14, 10: „Die Moral des Trauerspiels hat gewiss nicht der Verfasser selber beigegeben, von dessen Hand überhaupt nur Weniges in 14, 2—10 herrühren dürfte“. Und selbst Volz gesteht zu, dass man sich mit der Annahme einer starken Überarbeitung begnügen könne; er selbst hält allerdings auch hier alle Heilsverkündigung für späteren Zusatz.

Wir sind über die beiden Stellen 11, 8—11 und 14, 2—9 ziemlich kurz hinweggegangen. Nach unserer Beurteilung enthalten die Kapp. 2 und 3 so klar den Gedanken, dass Jahves Liebe nicht durch Israels Untreue aufgehoben wird, dass demgegenüber eine genaue Untersuchung dieser beiden Heilssprüche eigentlich überflüssig ist.

Wir halten also trotz der Ausführungen von Volz daran fest, dass Hosea für Israel eine Heilszeit nach der Bestrafung erwartet habe. Hierin unterscheidet sich Hosea somit von Amos. Denn bei Amos handelt nur 9, 11—15 von einer Wiederherstellung,

und gerade dieses Stück glaubten wir als nicht ursprünglich ansehen zu müssen. Wellhausen[1]) sagt von Hosea: „In seinen frühesten Weissagungen verkündet er ebenso wie Amos den Untergang des Reiches und Volkes Israel als gleichzeitig mit dem Sturz des Hauses Jehu". Weiter aber sagt er: „Amos zürnt und Hosea schaudert. Trotzdem, oder auch gerade deswegen, bringt er es nicht über das Herz, Israel einfach das Todesurteil zu sprechen. Der gänzliche Untergang Israels ist ihm ein undenkbarer Gedanke; Jahve kann von der Liebe zu seinem Volke nicht lassen, und wenn er es jetzt aus seinem Lande verbannt, so geschieht das nur, damit es sich bekehre und er es dann wieder heimführe und das zeitweilig unterbrochene Verhältnis für ewig anknüpfe. Es ist anders gekommen, Israel verschwand spurlos vom Erdboden. Die Hoffnung hat den Hosea betrogen. Aber es ist doch nicht umsonst gewesen, dass er sie fest hielt".

Die Zukunftserwartung des Hosea weicht also, soweit wir sehen können, wirklich von der des Amos ab. Ihren Grund hat diese Differenz in der Verschiedenheit der Charaktere beider Propheten; darf man hier vielleicht anch darauf aufmerksam machen, dass gerade der Verkündiger des völligen Zusammenbruchs nicht aus dem Nordreich, sondern aus Juda stammt? Wesentlich gemildert wird aber das scheinbar Unerträgliche dieser Differenz, wenn man bedenkt — und das soll hier nochmals möglichst stark betont werden —, dass es beiden Propheten nicht sowohl darauf ankommt, dem Volke zu verkündigen, was e i n s t mit ihm geschehen werde, als vielmehr darauf, ihm zu predigsn, wie schlecht es sei und wie Jahve es j e t z t für seine Sünde bestrafen müsse und bestrafen werde (Am. 4, 12; 8, 2; Hos. 8, 9). Ja von diesem Gesichtspunkte aus könnte man sogar geneigt sein, an der Echtheit von Am. 9, 11 ff. festzuhalten, wenn nur die hier ausgesprochene Hoffnung irgendwie mit der sonstigen Verkündigung des Amos übereinstimmte!

Gleich Amos nennt auch Hosea Jahve nirgends den „Gott Israels", obschon gerade bei ihm mehrfach von „meinem Volk" (4, 6; 11, 7) und „deinem Gott" (9, 1; 14, 2) die Rede ist. Sellin[2]) versucht das Fehlen dieser Bezeichnung bei Amos

---

1) Israelit. und jüd. Geschichte, 1894, S. 77 und 80.
2) Beiträge I, S. 116.

folgendermassen zu erklären: „An manchen Stellen scheint es, als ob der Prophet die Prärogative Israels überhaupt leugne 9, 7, weswegen er auch wohl (eventuell 4, 12 ausgenommen) Jahve nie den Gott Israels nennt". Im Folgenden bekämpft aber Sellin den Gedanken, dass Amos die Prärogative Israels leugne und entzieht so seiner eigenen Vermutung den Boden. Wir können nur wiederholen, was wir bei Amos bereits bemerkt: selbstverständlich hat auch Hosea die Bezeichnung gekannt; vielleicht vermeidet er sie deshalb, weil auch er unter Israel nur das Nordreich versteht. Gewiss spielt dabei irgendwie mit, dass Jahve nirgends der „Gott Judas" heisst. Hosea hätte dann ebenso wie Amos die Bezeichnung „Gott Israels" nicht angewandt, weil nach dem sonstigen Sprachgebrauche der Gott Israels nur der Gott des Nordreiches und nicht auch Judas wäre.

Unsere Resultate können wir zum Schluss kurz in folgende Sätze zusammenfassen:

> Israel bezeichnet bei Amos wie bei Hosea nur das Nordreich. Nur *gegen* dieses wenden sich beide Propheten in den uns erhaltenen Reden.
>
> Wie sie über das Verhältnis von Juda zu Israel urteilen, lässt sich, angesichts der Thatsache, dass fast alle Judastellen als nicht ursprünglich angefochten sind, aus ihren Schriften nicht erkennen. Amos mag um Zion-Jerusalems willen (1, 2) zu seinem Heimatlande Juda eine freundlichere Stellung eingenommen haben als zu Ephraim. Ob Hosea übenhaupt auch von Juda geredet hat, ist zweifelhaft, ja nicht einmal wahrscheinlich.
>
> Beide Propheten sind Praktiker und nicht Theoretiker [1]). Der Versuch, sie in ihrer Wirksamkeit voll und ganz zu verstehen, führte zu der Erkenntnis, dass man ihre Reden nicht auf Israel, das Volk Jahves, im Allgemeinen beziehen darf. Es muss mehr, als bisher üblich, betont werden, dass Israel und Juda zwei verschiedene Grössen sind. Und es

---

1) Das betont auch Sellin, Beiträge I, 118 f. Der von ihm (S. 119 Anm.) erwartete Kritiker, der einen Deuterohosea zu erweisen suchen würde, hat sich inzwischen eingestellt. Übersehen hat Sellin dabei, dass schon 1875 Grätz die Ansicht aufgestellt hat, dass Hos. 1—3 und 4—14 von verschiedenen Verfassern herrühren.

geht nicht an, das was der einen verkündet wird, ohne weiteres auch auf die andere zu beziehen.

Unser Ergebnis ist somit ein negatives: gerade über das Verhältnis von Juda zu Israel erfahren wir so gut wie nichts. Drücken wir das Negative aber anders aus, so hat unsere Untersuchung das durchaus positive Resultat ergeben, dass die beiden ersten Schriftpropheten, die wir schon längst als Propheten des Nordreiches zu bezeichnen gewohnt sind, eben wirklich nur Propheten des Nordreiches gewesen sind.

Exkurs über Hosea 1—3.

Im vorigen Jahre hat Volz in seiner Schrift: Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias, über Hos. 1—3 eine Reihe von neuen Ansichten aufgestellt. Als ich an die Untersuchung des Hosea herantrat, hielt ich es für geboten, zu denselben Stellung zu nehmen, obgleich sich die Frage, deren Lösung Volz sich zur Aufgabe gemacht hat, mit der unserigen kaum berührt. Im Verlaufe der Arbeit ist die Besprechung von Kap. 1—3 so umfänglich geworden, dass es mir ratsam schien, sie als Exkurs der Behandlung des Hosea anzuschliessen, um den Zusammenhang unserer Untersuchung über das Verhältnis von Israel und Juda zu einander nicht gar zu sehr zu unterbrechen. — Auch für unseren Gegenstand ist es durchaus nicht ohne Bedeutung, ob Kap. 1 und 3 von 2 und 4 ff. ganz zu trennen sind oder nicht.

Volz' Ansicht ist kurz folgende. Von Kap. 2 bilden die Verse 7. 10 f. 14. 13. 15 (19) einen „echten Rest“ (S. 28), das heisst doch wohl, sie stammen von dem gleichen Verfasser wie 4—14 (vgl. S. 26 unten). Alles Übrige von Kap. 2 sind Zusätze. Überhaupt aber ist Kap. 2 ganz aus dem Zusammenhang von Kap. 1 und 3 auszuscheiden. Kap. 1 und 3 entstammen wahrscheinlich „dem Munde eines älteren Propheten“. Übrigens ist ihre ursprüngiche Zusammengehörigkeit nicht zweifellos; „vielleicht ist Kap. 3 allegorische Zuthat zum Erlebnis des Propheten in Kap. 1“ (S. 25).

In seinem Kommentar hat Nowack sich Volz in folgenden Punkten angeschlossen: Kap. 2 passt nicht vor Kap. 3, es hat seine Stelle durch einen Redaktor erhalten (S. 17). Von Kap. 2

hält Nowack ausser den oben angeführten Versen noch v. 4* und 5 für echt. In den beiden wichtigsten Punkten stimmt er also Volz zu, denn darauf, dass Kap. 2 in grossem Stil überarbeitet ist und mit Kap. 1 und 3 nichts zu thun hat, kommt es Volz vor allem an.

Das Hauptargument gegen Kap. 2 ist, dass es nicht vor Kap. 3 stehen könne. Wir wollen die Sache am anderen Ende anfassen und, indem wir Kap. 3 vorläufig ganz bei Seite lassen, das Verhältnis von Kap. 1 zu 2 untersuchen.

1, 7 und 2, 1—3 halten wir mit den meisten Neueren für spätere Zusätze. — Vergleicht man Kap. 1 und 2 miteinander, so fällt es auf den ersten Blick auf, dass beide in sehr verschiedenem Tone gehalten sind. In Kap. 1 berichtet der Prophet in der dritten Person, einfach und schlicht, über Erlebnisse der Vergangenheit, nur Jahve wird redend eingeführt. In Kap. 2 dagegen ist die Rede äusserst lebhaft; das Ich, das hier spricht, ist teils der Prophet, teils Jahve. Für diese auffallende Erscheinung bietet 1, 2 den Schlüssel, wo es heisst: Nimm dir ein mit Unzucht beflecktes Weib und mit Unzucht befleckte Kinder. Dass man, wie es jetzt mehr und mehr geschieht, berechtigt ist, diese Worte nicht ganz buchstäblich zu verstehen, zeigt folgende Erwägung. Die in Kap. 1 berichteten Ereignisse umfassen einen Zeitraum von etwa fünf Jahren; das Kapitel bildet eine feste Einheit und ist offenbar in einem Zuge niedergeschrieben. Hiesse es nur: nimm dir ein Weib, so könnte man den Befehl noch buchstäblich nehmen. Dass Hosea aber nicht nur ein Weib, sondern auch Kinder „nehmen“ soll, deren Geburt erst im Folgenden berichtet wird — eine Kürze des Ausdrucks, die im Deutschen nicht nachzuahmen und auch im Hebräischen befremdlich ist — zeigt, dass der Prophet, als er den Befehl 1, 2 formulierte, bereits Vater der Kinder war, d. h. dass er erst nachträglich dem Befehl die vorliegende Fassung gegeben hat. Man darf deshalb dem Propheten nicht vorwerfen, Jahves Befehl gefälscht zu haben. Selbstverständlich ist seine Ehe eine Fügung Jahves (vgl. Am. 3, 6); und besonders ihm, dem Propheten, ist sie eine auf Befehl Jahves geschlossene, weil er in ihr dem Volk ein Abbild seines Verhältnisses zu Jahve geben soll.

Dürfen wir nun annehmen, dass der Prophet, als er seine Ehe mit der Gomer einging, noch nichts von ihrer Untreue wusste, —

und die Berechtigung hierzu wird ja fast allgemein zugestanden — so müssen wir nun zusehen, ob wir den Zeitpunkt bestimmen können, an welchem ihm ihre Untreue bekannt geworden ist. Man meint meist, dass das schon vor der Geburt des ersten Kindes geschehen ist und kommt dann zu dem Satz: „Hosea wurde durch ein häusliches Erlebnis Prophet“ [1]). Wellhausen und nach ihm mehrere Neuere setzen den Zeitpunkt nach der Geburt Jesreels, denn Hosea sehe hier noch nicht die Untreue und den Ehebruch Israels gegen Jahve als die Schuld an[2]). Der grosse Vorzug dieser Ansicht gegenüber der ersteren ist der, dass wir nun nicht mehr annehmen dürfen, dass Hosea durch ein häusliches Erlebnis Prophet wurde, dann war er es eben schon vorher. Persönliche Erlebnisse können wohl in die Verkündigung eines Propheten hinüberspielen, sie machen aber keinen Menschen zum Propheten.

Wenden wir uns den Namen der Kinder zu. Der erste Sohn soll Jesreel heissen, weil Jahve in kurzem die Blutschuld von Jesreel an dem Hause Jehu und an der Herrschaft des Hauses Israel heimsuchen wird. ממלכות בית ישראל heisst nicht Königreich Israel, sondern die Herrschaft des Hauses (Reiches) Israel, d. i. Dynastie. Vers 4 handelt nur von der Vernichtung des Hauses Jehu, nicht auch von einer Bestrafung des Volkes. Durch den Hinweis auf die Blutschuld ist der Name Jesreel völlig ausreichend motiviert, wie und wo die Ausrottung der Dynastie stattfinden soll, ist in v. 4 nicht gesagt. Vers 5 bringt eine zweite Begründung des Namens: der Knabe soll Jesreel heissen, weil gleichzeitig mit der Ausrottung der Dynastie die Macht Israels in Jesreel eine schwere Niederlage erleiden soll. Die Begründung des Namens in v. 4 ist besser als in v. 5; andererseits musste dem Propheten eine Niederlage Israels doch weit wichtiger sein, als die Ausrottung der Nachkommen Jehus. Weitere Folgerungen wage ich aus dieser Beobachtung nicht zu ziehen. Sollte v. 5 ein ähnlicher Zusatz sein wie v. 7? Ganz unmöglich erscheint das nicht, auch liesse sich dafür ausser der doppelten Begründung des Namens vielleicht das והיה ביום ההוא anführen; aber das genügt nicht zu einem Beweise. Dazu bietet Am. 7, 8. 9 sachlich

1) Smend, Alttest. Religionsgeschichte S. 188.
2) Wellhausen, Skizzen 5, S. 96.

eine gute Parallele zu v. 4 und 5. Für die Prophetie des Hosea wäre es kein Schade, wenn man v. 5 als Zusatz ansehen dürfte.

Gegen Wellhaussen wendet Smend ein, dadurch dass das Kind den Namen Jesreel erhalte, werde auf dasselbe ein Fluch gelegt, und das sei nur möglich, wenn Hosea um seinen ehebrecherischen Ursprung wusste. Es ist aber m. E. nicht richtig, dass der Name für das Kind einen Fluch bedeuten müsse. Wir haben genug Beispiele dafür, dass Kinder Namen erhalten, die wohl für ihre Zeit und ihre Umgebung, nicht aber persönlich für die Träger der Namen von Bedeutung sind; man denke an Ikabod oder an Jesaias Söhne. Wie sollte denn auch durch einen Namen wie Jesreel oder Loammi ein Fluch auf die Träger dieser Namen gelegt sein? (Vgl. dazu auch Benzinger, Archäologie S. 151.)

Wie steht es aber mit den Namen der beiden anderen Kinder? Wird bei ihnen ausdrücklich auf die Untreue und den Ehebruch Israel hingewiesen? Keineswegs! Ich werde mich der Israeliten nicht weiterhin erbarmen, ihnen nicht mehr vergeben; ihr seid nicht mein Volk und ich bin nicht euer Gott (falls man hier אלהיכם lesen darf). Natürlich ist es die Sündhaftigkeit des Volkes, die die Strafe verschuldet, aber darauf, dass die Schuld hier als Ehebruch Israels geschildert wird, weist wenigstens in dem zweiten Namen nichts hin, und auch der dritte Name setzt nicht unbedingt voraus, dass der Vergleich mit dem Ehebruch der Gomer zu dem Namen geführt hat. Wie wir dort ohne Zweifel ergänzen dürfen: ich will ihnen (ihre Sünde) nicht vergeben, so auch hier: um ihrer Sünde willen sind sie nicht wert, fernerhin mein Volk zu sein.

Dadurch werden wir aber noch über Wellhausen hinausgeführt. Durften wir annehmen, dass Hosea nicht von Anfang an und auch nicht bei der Geburt Jesreels um die Untreue seines Weibes gewusst hat, so zwingen auch die beiden anderen Namen nicht zu der Annahme, dass er inzwischen von der Untreue Kunde erhalten habe. Dadurch wird uns auch das Kapitel, rein menschlich betrachtet, verständlich und erträglich. Sollten wir wirklich genötigt sein anzunehmen, dass Hosea, obgleich er um seines Weibes Ehebruch wusste, sie doch als seine Gattin hält und behält, um dadurch dem Volk ein Abbild seines Verhältnisses zu Jahve zu geben?!

Unsere Auffassung wird ferner durch folgende Beobachtung bestens bestätigt. Man lasse einmal 1, 2 bei Seite und lese bloss

v. 3—9! Durch nichts wird auch nur angedeutet, dass es sich um im Ehebruche erzeugte Kinder oder um irgendwelche Untreue der Gomer handelt. Dem Propheten werden in seiner Ehe mit der Gomer drei Kinder geboren; das steht da, von der Gomer Untreue kein Wort. Weiter ist das Weib für den prophetischen Gehalt von 1, 3—9 ganz ohne Bedeutung; sie ist nur die Mutter der Kinder, durch deren Namen Hosea Jahves Urteil über Israel verkündigt. Und wie ausserordentlich hart und unerbittlich ist diese Verkündigung! Das Königshaus soll ausgerottet, Israels Macht gebrochen werden; Jahve will sich der Israeliten nicht mehr erbarmen, sondern sie völlig verstossen. In ihrer Schärfe steht diese erste Verkündigung des Hosea nicht hinter Am. 9 zurück.

In Kap. 1 berichtet Hosea Ereignisse der Vergangenheit, in Kap. 2 steht er mitten in der Gegenwart. Mit grösster Lebendigkeit beginnt die Rede: rechtet mit eurer Mutter, sie ist ja nicht mein Weib und ich bin nicht ihr Mann. Hier liegt aller Nachdruck darauf, dass sein Weib, die Mutter seiner Kinder, dem Hosea untreu ist, ihre Person tritt jetzt in den Vordergrund, die Kinder treten zurück. Hier in der traurigen Gegenwart kommt der Schmerz des Propheten zum Ausbruch.

Wir stellen uns die Situation folgendermassen vor. In seiner Ehe werden dem Hosea Kinder geboren, er giebt ihnen bedeutsame Namen, in welchen er dem Volke — natürlich um seiner Verworfenheit willen — die schwersten Strafen in Aussicht stellt. Nun erfährt er von der Treulosigkeit seines Weibes und mit diesem Moment tritt seine Prophetie in ein neues Stadium. Sein Verhältnis zu Gomer wird ihm jetzt Abbild des Verhältnisses Jahves zu Israel. Ist die Mutter der Untreue überführt, so erscheinen ihm auch seine Kinder als ילדי זנונים. Jetzt erscheint ihm seine ganze Ehe unter dem 1, 2 ausgesprochenen Gesichtspunkt: nimm dir ein mit Unzucht beflecktes Weib und mit Unzucht befleckte Kinder als Abbild dessen, dass sich das Land Jahve gegenüber mit Unzucht befleckt hat.

So kann man wirklich sagen, 1, 2 biete den Schlüssel dafür, warum Kap. 1 in so anderem Tone gehalten ist, wie Kap. 2. Kap. 1 berichtet eben Ereignisse, die in ziemlich weiter Vergangenheit liegen. Daher der ruhige erzählende Ton. Ja Kap. 1 ist wohl überhaupt nicht als Rede gehalten, sondern gleich in der

vorliegenden Gestalt schriftlich fixiert worden und zwar aus Anlass des Ehebruchs der Gomer, d. h. es enthält als Einleitung zu Kap. 2 die erste Verkündigung des Hosea und wird durch 1, 2 auf engste mit Kap. 2 verbunden.

Mit dem Eintritt des Bildes von der Ehe vollzieht sich in der Verkündigung des Hosea eine bedeutsame Veränderung. Volz sagt: „Dem Gleichnis vom Ehebund Jahves mit Israel liegt eine Anschauung zu Grund, die sich in gewissem Sinn mit dem Messiasgedanken berührt“ (S. 29). Das ist richtig. In dem Gleichnis vom Ehebunde liegt der Gedanke, dass wie Hoseas Liebe nicht durch seines Weibes Urtreue aufgehoben wird, so noch viel weniger Jahves Liebe von der Treue oder Untreue Israels abhängig ist. Kap. 1 gipfelte und schloss mit der Drohung, dass Jahve Israel verstossen werde, in Kap. 2 ist von einer völligen Verwerfung Israels selbst dann nicht die Rede, wenn man mit Volz alle verheissenden Stellen für Zusätze erklärt; auch Volz' „echter Rest“ redet nur von einar Bestrafung und nicht von einer Verwerfung Israels. Aber ist es wirklich notwendig, sich bloss auf den „echten Rest“ zu beschränken?

Versuchen wir, ob es nicht doch gelingt, das Kapitel im Grossen und Ganzen als zusammenhängende Einheit zu begreifen.

In v. 4 wendet sich der Prophet an seine Kinder: Ihr Kinder, rechtet mit Gomer, eurer Mutter. Der Gedanke, dass sein Weib Israel repräsentiere, steht vielleicht schon im Hintergrund, die Rede richtet sich aber nur an die in Kap. 1 genannten Kinder. Schon in v. 5 aber tritt der Gedanke an das untreue Israel neben den an die untreue Gomer. Wie Hosea seine Frau, so wird Jahve Israel bestrafen, w e n n s i e s i c h n i c h t b e k e h r e n. Hier ist der Übergang: 5 a handelt zunächst noch von der Gomer, aber schon in den Worten: ich werde sie hinstellen, wie an dem Tage ihrer Geburt — schiebt sich der Gedanke an Israel vor (vgl. 9, 10; 11, 2), und zwar denkt der Prophet in v. 5 an das Land. Waren die Kinder in Kap. 1, und besonders deutlich Loruchama und Loammi, Repräsentanten des Volkes, so liegt die dreifache Proportion: Hosea — Gomer — die Kinder einerseits, und: Jahve — das Land — das Volk andererseits nahe genug. Vers 5 droht dem Lande, v. 6 den Kindern des Landes, dem Volke. So steht Vers 6 ganz am rechten Platze. Zu beachten ist auch, dass wir, wenn v. 6 Zusatz wäre, in v. 7 un-

bedingt erwarten müssten: eure, und nicht ihre, Mutter. Die dreifache Proportion ist natürlich für eine längere Rede viel zu umständlich; wo sie sich fast von selbst bot, benutzte sie der Prophet. Im Folgenden wird der Kinder bis zum Schluss gar nicht mehr gedacht. Es ist nur noch von einem Weibe die Rede, und dieses Weib stellt Israel vor, und zwar sowohl das Land als auch das Volk. Land und Volk sind Wechselbegriffe, für den Semiten ebenso und wohl noch mehr als für uns, man denke etwa an einen Ausdruck wie „die Söhne Deutschlands“. Hosea kann ruhig sagen: das Land verlässt Jahve 1, 2, vgl. Am. 7, 10. Auch in Volz' „echtem Reste“ herrscht die hieraus sich mit Notwendigkeit ergebende Unklarheit; man kann hier geradezu sagen: der Prophet redet vom Lande (vgl. besonders v. 14) und denkt meist an das Volk.

Was der Prophet vorhat, um sein Weib zu bessern, haben wir noch nicht erfahren, die Rede ist zu rasch auf Israel übergegangen: Israel ist gleich der Gomer seinen Liebhabern nachgelaufen (v. 7). Die Untreue des Volkes scheint aber merkwürdigerweise nicht auf einen moralischen Defekt, sondern auf einen intellektuellen Irrtum zurückgeführt zu werden: das Volk hat sich deshalb seinen Buhlen ergeben, weil es seinen Unterhalt von ihnen zu empfangen glaubt. Auf die Gomer passt das doch ganz gewiss nicht. So blicken die Worte נתני לחמי וג' bereits auf v. 10 ff. hin, die Bekämpfung des falschen Kultus steht dem Propheten schon hier vor Augen. Zunächst knüpft er aber in v. 8 f. an die Worte: ich will meinen Liebhabern nachlaufen — an, um zu sagen, wie er sein Weib wieder zu sich zurückführen will. Wenn der Gomer der Verkehr mit ihren Liebhabern unmöglich gemacht wird, dann wird sie sich ihrem Manne wieder in Treue zuwenden. Damit ist die häusliche Angelegenheit des Propheten aber auch völlig erledigt. — Schwierig wird das Verständnis von v. 8 f., wenn man den Inhalt auch auf Israel glaubt beziehen zu müssen. Hält man nur die Baale für die Liebhaber, so kann man sich allerdings kaum eine passende Situation vorstellen. Vielleicht denkt der Prophet aber daran, dass das Volk nicht nur durch den falschen Kultus, sondern auch durch das Liebäugeln mit den Nachbarn „Jahve vergessen habe“ (v. 15). Dafür liesse sich anführen, dass sich bei Hosea auch sonst beides nebeneinander findet: Kap. 7 (אהבים v. 9) und 14, 4; vgl. auch

Duhm, Theol. der Proph. S. 130; auch v. 12 hat nur dann einen Sinn, wenn es sich um Liebhaber handelt, die sehen und eventuell helfen können. Das Hauptabsehen hat Hosea aber in Kap. 2 auf den falschen (Baals-) Kultus gerichtet.

Vers 10 ff. führen das נתני לחמי וג' weiter aus. Dafür dass v. 8 f. echt sind, spricht auch die Anknüpfung in v. 10. Das היא zeigt, dass v. 10 nicht direkte Fortsetzung von v. 7 sein kann; dann müsste es einfach heissen: ולא ידעה. Nachdem v. 8 f. in erster Reihe von der Gomer die Rede gewesen ist, wendet sich v. 10 ff. wieder Israel zu und beginnt mit einem stark betontem: והיא. In v. 10—15 wird geschildert, wie Jahve Israel für seinen Baalsdienst strafen will: die Erzeugnisse des Landes sollen ausbleiben, die Feste sollen aufhören, das Kulturland wird verwüstet. Auffallend ist dabei, dass das Volk wohl an seinem Hab und Gut, nicht aber am eigenen Leibe Schaden nimmt; auch ist nicht gesagt, durch wen das Land verwüstet werden soll. Nackt und bloss steht das Volk am Schlusse der Strafen da; dass der Prophet aber hier abgebrochen haben sollte, ist durchaus unwahrscheinlich. Hat er gesagt, wie er sein Weib wieder zu sich zurückführen will, so erwartet man nun, dass er die Wiederherstellung des rechten Verhältnisses Israels zu Jahve berichten werde. Und das folgt ja in v. 16—25.

Was das Volk von den Baalen empfangen zu haben glaubt, ist ihm genommen. Aber der Baalskultus haftet an dem Lande. Deshalb kann eine völlige Besserung nur eintreten, wenn das Volk von dem Lande getrennt wird. V. 16 f. enthält allerlei schwer oder garnicht Verständliches, der Hauptgedanke aber ist klar: Israel soll aus Kanaan fort wieder in die Wüste, dann wird es willfährig werden, wie damals als es aus Ägypten heraufzog; selbst die Namen der Baale werden dann verschwinden. Es wird nicht gesagt, weshalb das Volk — etwa bedrängt durch die Übermacht der Feinde — das Land verlässt, ebensowenig wie oben gesagt war, durch wen das Land verwüstet werden soll. Beides wird auf das direkte Eingreifen Jahves zurückgeführt. Bisher war — abgesehen von v. 4, wo der Prophet sich an seine Kinder wendet — durchweg von einem Weibe in der 3. Pers. sing. fem. die Rede (דרכך v. 8 ist zu ändern). Von einem „Wechsel der Suffixe", den Volz S. 25 rügt, ist bisher nichts zu spüren. Anders wird das von v. 18 an. Hier in v. 18 wird das Weib direkt angeredet.

Der Vers ist vielfach angefochten, besonders von Wellhausen[1]). In v. 20 findet sich die 3. Pers. plur. Haben wir die Situation richtig erfasst, so muss v. 20 Zusatz sein. Formell wegen der 3. Pers. plur. und sachlich, weil hier erstens einmal von ganz anderen Dingen die Rede ist, als man dem Zusammenhang nach erwartet und vor Allem, weil das השכבתים entweder schon eine Wiederbesiedelung des Landes verheisst, welche doch erst v. 25 in Aussicht stellt, oder was wahrscheinlicher ist, weil die Israeliten hier überhaupt als in Kanaan befindlich angesehen werden. In v. 21 f. findet sich wieder die 2. Pers. sing. fem. Ob in diesen Versen alles in Ordnung ist, wage ich nicht zu entscheiden. Volz folgert aus den Zusammenstellungen: Recht, Gerechtigkeit etc., dass die Verse späteren Ursprungs sein müssen. Nun tritt wieder die 3. Pers. sing. fem. ein und der Inhalt von v. 23 ff. entspricht aufs allerbeste unseren Erwartungen. Wiederum greift Jahve selbst ein. In kühner Bilderrede wird geschildert, wie Himmel und Erde sich zusammenthun, um Israel in Kanaan willkommen zu heissen, wieder giebts Getreide, Most und Öl und Alles muss Israel zu Diensten und zu Willen sein. In v. 24 scheint wirklich an die Ähnlichkeit von Jesreel und Israel angespielt zu werden. Trotzdem hält der Prophet aber an der Personifikation Israels als Weib fest: ich säe s i e mir in das Land, Jahve erbarmt sich derer, denen er keine Gnade mehr erzeigen wollte und nimmt die, die er verstossen wollte, wieder zu Gnaden an. So findet die Rede, indem sie auf den Ausgangspunkt zurückgreift, einen überaus harmonischen Abschluss.

Wenden wir uns nun zu Kap. 3. Offenbar ist die Ähnlichkeit der Einleitung mit 1, 2 beabsichtigt. Dem תחלת entspricht hier das עוד; dort hiess es: nimm dir ein Weib, hier: liebe ein Weib. Dieses Weib soll nun nach der heute fast allgemein herrschenden Ansicht die Gomer sein. Sie m u s s es sein, folglich i s t sie es; an eine andere zu denken „wäre Aberwitz“[2]). Wir sagen dagegen: wäre es die bekannte Gomer, so hätte der Prophet auf sie hinweisen m ü s s e n, das ist aber nicht der Fall, folglich ist sie es nicht. Sprachlich geht es nicht an bei der אשה אהבת רע ומנאפת an ein bekanntes Weib zu denken. Man verweist wohl auf die „Indeterminierung zum Behuf der Amplifizierung“[3]). Die

1) Skizzen 5, S. 100.
2) Wellh. a. a. O., S. 102.
3) Kautzsch, Gramm., 26. Aufl., § 125 c.

im Hebräischen überhaupt nicht sehr überzeugenden Belegstellen für diese im Arabischen übliche Erscheinung können für unsere Stelle aber nichts beweisen. Denn אשה hat eine Qualifikation bei sich und bei einem Nomen mit Qualifikation kann von einer Nichtdeterminierung zum Behufe der Amplifikation — auch im Arabischen — nicht die Rede sein. Man verweist ferner auf das Snffix in אכרה (v. 2) — sie und nicht eine. Aber auch das beweist nichts. Wie so oft im Semitischen ist die Ausführung des Befehls אהב stillschweigend vorausgesetzt. Der Hörer oder Leser ergänzt als selbstverständlich vor ואכרה: da gewann ich eine solche lieb; und natürlich geht es dann weiter: und erkaufte mir sie und nicht eine. Und auch ohne diese Ergänzung würde das Sufffx nicht unmöglich sein, zumal da das Verbum in v. 2 ein anderes ist als in v. 1. Verglichen wird, wie das doppelte אהב zeigt, die Liebe Jahves zu dem untreuen Israel mit der Liebe Hoseas zu einem untreuen Weibe. Das Bild von der Ehe ist auch hier vorhanden: Israel gleicht einem ehebrecherischen Weibe. Für den Vergleich kommt es aber nur darauf an, dass sie ehebrecherisch ist, und nicht darauf, wem sie die Treue bricht. Das Weib befindet sich ja, wie v. 2 zeigt, nicht im Besitz des Propheten; in diesem Punkte würde das Bild in jedem Falle hinken, alle einzelnen Züge lassen sich eben nicht ausdeuten. Und wie wesentlich uns auch gerade der Punkt erscheinen mag, dass das Weib dem Propheten die Ehe gebrochen, so müssen wir doch angesichts des vorliegenden Textes sagen: der Wortlaut widerspricht dem so stark als irgend möglich, dass es sich hier wieder um Gomer handelt. Wir haben in Kap. 3 eine ganz neue Geschichte.

Der Prophet erkauft das Weib, das er liebgewonnen hat, um einen genau angegebenen Preis; es handelt sich also um ein wirkliches Ereignis, auch dieser Zug wird nicht gedeutet. Hosea erkauft sie, um sie, über die er nun das Eigentumsrecht hat, bessern zn können. Es ist nicht die Rede davon, dass er sie heiraten soll oder will. Und das ist ein neuer Beweis dafür, dass das Weib nicht die Gomer ist. Er liebt sie bloss — und was ist das für eine reine, selbstlose, erbarmende Liebe! Das Weib, das bislang zu viel Freiheit besessen und diese Freiheit missbraucht hat, soll nun seiner Selbständigkeit und freien Bewegung beraubt werden, sie soll keinerlei Gelegenheit zur Unzucht oder zum Umgang mit einem Manne haben. In הָיְתָה לְאִישׁ liegt nicht der

Begriff des unerlaubten geschlechtlichen Umganges, vgl. Ruth 1, 12. Das Weib soll überhaupt keinerlei Umgang mit Männern haben — einerlei ob erlaubten oder unerlaubten. Danach ist es eigentlich selbstverständlich, dass auch Hosea sie nicht zum Weibe nehmen will. Deshalb ist die Ergänzung לא אבוא zu וגם אני אליך nicht empfehlenswert, zumal gerade die Hauptsache ergänzt werden muss. Dass man sie vornehmen will, beruht darauf, dass man bei den Worten: ohne zu huren und ohne einen Mann zu bekommen — nur an unerlaubten Umgang denkt. Das liegt aber nicht in den Worten und deshalb will auch die in v. 4 gegebene Erläuterung nicht recht zu v. 3 stimmen. Diese Erläuterung ist: lange Zeit sollen sich die Israeliten in einem Stande der Unfreiheit und Unselbständigkeit befinden: ohne das jetztige Regiment, das sich als schlecht erwiesen hat, und ohne den jetzigen Kultus, der dem Volk nur Anlass zur Sünde geworden ist. Offenbar ist an ein Exil gedacht. In Kap. 2 kam es vor Allem auf den Vergleich der Unzucht der Gomer mit der Unzucht Israels an; hier ist ja wohl auch davon die Rede, aber die Parallele ist doch eine etwas andere: es handelt sich hier mehr um den Missbrauch der Freiheit und Selbständigkeit. So befremdet es denn auch nicht, das v. 4 an erster Stelle mit dem Verlust der Obrigkeit droht.

Es ist nun nicht zuzugeben, dass Kap. 3 mit v. 4 geschlossen haben muss. Wird uns die Kur vor Augen gestellt, so erwartet man, auch von ihrem Erfolg zu hören. Die Worte ואת דויד מלכם lassen sich allerdings nur halten, wenn man sie so verstehen darf: dann werden sich die Israeliten wieder [nach der alten Gottesverehrung und] nach der alten davidischen Zeit, dem goldenen Zeitalter, sehnen. Dafür spricht, dass dann auch in v. 5, wie in v. 4, Kultus und Regiment zusammen genannt werden. Es ist aber doch fraglich, ob man die Worte so verstehen darf. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass sie später eingefügt sind, vielleicht auch das nachschleppende באחרית הימים. Sonst ist aber an v. 5, besonders der ersten Hälfte des Verses nichts auszusetzen. Unwillkürlich sucht man immer wieder in den letzten Worten von v. 3 eine Parallele zu v. 5, ohne doch zu irgend einem Resultat zu kommen.

Der prophetische Gehalt von Kap. 3 ist also folgender: Jahves Liebe wird durch Israels Untreue nicht aufgehoben; vielmehr will Jahve Israel bessern und seiner Liebe wieder würdig

machen. Das geschieht dadurch, dass Jahve Israels falschen Eigenwillen und sein Vertrauen auf die eigene Kraft bricht, indem er das Volk in einem Exil seiner nationalen Selbständigkeit beraubt. Not lehrt beten.

Im Vorstehenden haben wir die Ansichten von Volz und Nowack nicht durch Prüfung der Einzelheiten, sondern durch positive Darlegung zu entkräften versucht. Wir können jetzt die Probe auf die Richtigkeit unserer Ausführungen machen, indem wir die Kap. 1—3 in ihren Beziehungen zu einander untersuchen.

Volz sagt S. 25: „Jedenfalls ist Kap. 2 . . . aus dem Zusammenhang der Kap. 1 und 3 auszuscheiden". Demnach muss also zwischen Kap. 1 und 3 ein enger Zusammenhang bestehen. Nach Volz' Ansicht wird in beiden Kapp. Jahves Verhältnis zu Israel mit dem Verhältnis Hoseas zu der Gomer verglichen (in Kap. 1 allerdings nur in dem e i n e n Satze — v. 2). Äusserlich besteht also ein Zusammenhang. Worauf es aber vor Allem ankommt, im prophetischen Gehalt, gehen beide Kapp. so weit als möglich auseinander. In Kap. 1 werden Israel die härtesten Strafen in Aussicht gestellt, selbst vor dem Gedanken der völligen Verwerfung scheut der Prophet nicht zurück. Von einer Bekehrung des Volkes ist nicht nur nicht die Rede, selbst der Gedanke an eine solche ist völlig ausgeschlossen. Und Kap. 3! auch hier soll das Volk bestraft werden, aber so deutlich wie möglich liegt der Nachdruck darauf, dass die Strafe Züchtigung zur Besserung ist. Einen schärferen Gegensatz kann man sich kaum denken. Darf man da von einem inneren Zusammenhang zwischen der prophetischen Verkündigung beider Kapitel reden? Zudem wird die überaus starke Wandelung in der Verkündigung in keiner Weise begründet. Dass eine solche vorkommen kann, ist für uns höchst lehrreich, wir brauchen aber notwendig eine Vermittelung: warum redet der Prophet anfangs so hart und nachher so weich?

Durch unsere Untersuchung sind wir zu Resultaten geführt worden, die sowohl von den Volzschen als auch von den jetzt herrschenden ziemlich beträchtlich abweichen. Wir haben die auch sonst schon aufgestellte Behauptung, dass Kap. 3 nicht von der Gomer handele, wieder aufgenommen. Und ferner fanden wir, dass der Prophet die erste Periode seiner Verkündigung in 1, 3—9 als Einleitung zu Kap. 2 aufgezeichnet und beide durch 1, 2 mit einander verbunden habe. Die Härte seines Urteils, die

in Kap. 1 nicht hinter der des Amos zurückstand, hat sich gemildert: nicht mehr um Verwerfung, sondern um Züchtigung zur Besserung handelt es sich. Kap. 1 und 2 sahen wir als eng zusammengehörig an; mit vollem Bewusstsein zeigt der Prophet, wie sich die Wandelung in seiner Verkündigung vollzogen hat. Anfangs ein unerbittlicher Strafprediger erkennt er an seiner Liebe zu der untreuen Gomer, dass Jahves Liebe nicht durch Israels Untreue aufgehoben wird[1]).

Es erübrigt nun noch, Kap. 2 und 3 miteinander zu vergleichen. Kap. 2 handelt von der Gomer, Kap. 3 von einem anderen Weibe. Die Verkündigung knüpft also an zwei verschiedene Begebenheiten an. Es wäre deshalb nicht unmöglich, dass der Prophet bei sich bietender Gelegenheit zweimal dasselbe verkündet hätte. Und richtig ist es in der That, dass beide Kapitel auf dasselbe abzielen, nämlich auf eine endgültige Besserung Israels. Im Ziel sind sie gleich, aber im Wege zeigen sich doch einige Unterschiede. In Kap. 2 soll das Volk in die Wüste geführt werden, damit es dort völlig mit dem Baalskultus breche. Es verliert wohl sein Hab und Gut, zeitweilig auch den Besitz des Landes, aber nicht seine nationale Selbständigkeit. Das ist wenigstens in Kap. 2, das überhaupt einen merkwürdig unbestimmten und unkonkreten Charakter hat, nicht gesagt. Kap. 3 geht aber darüber hinaus: auch die nationale Selbständigkeit hat nur dazu gedient, das Volk von Jahve zu trennen. Deshalb soll es auch sein Regiment einbüssen. Das weist auf ein Exil unter den Völkern hin. Gar zu viel Gewicht ist auf diesen Unterschied natürlich nicht zu legen, er lässt sich aber ohne viele Mühe aus dem Texte herauslesen und ganz belanglos ist er schliesslich doch nicht. Ganz bedeutungslos ist es auch nicht, dass in Kap. 3 die Liebe und nicht die Ehe des Propheten das Verhältnis Jahves zu Israel abbilden soll. Bei dem Vergleich mit der Ehe liegt es nahe, das Verhältnis Jahves zu Israel als ein natürliches anzusehen. Jahves Liebe aber ist durch nichts an Israel gebunden. Trotzdem lässt Jahve nicht von dem sündigen Volke, sondern er straft es, um es seiner Liebe würdig zu machen.

---

1) Es liegt mir fern, diese Wandlung bloss auf Vorgänge im Seelenleben des Propheten zurückzuführen. Hosea ist sich bewusst, nicht in seinem, sondern in Jahves Namen zu reden. Wie er zu dieser Gewissheit kommt, können wir bloss vermuten. Er sagt einfach: Jahve sprach zu mir.

G. KREYSING, LEIPZIG.



